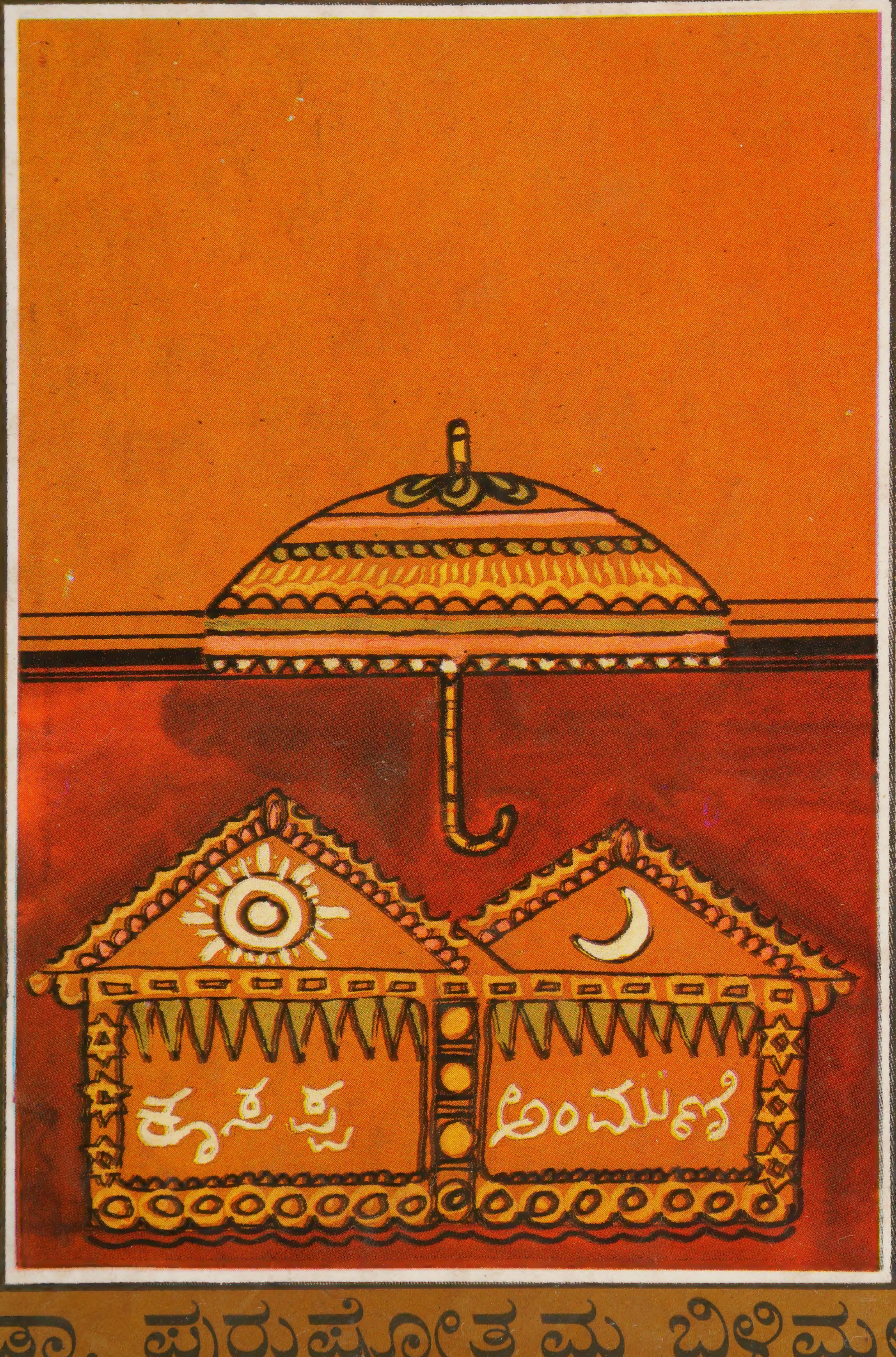
ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ



ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

ಒಳಪುಟಗಳಲ್ಲಿ

* ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ
* ಸಿದ್ಧವೇಶ
* ಕಂಬುಲ
* ಜನಪದ ಕತೆ
* ಐತಿಹ್ಯ
* ಉರುಗಳು
* ಮದುವೆ
* ಜೋಗಿಗಳು
* ಮ್ಯಾಲರು
* ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸ:

ಮೋಹನ ಸೋನ

ಮುದ್ರಣ:

ಶಾರದಾ ಪ್ರೆಸ್, ಮಂಗಳೂರು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ

ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

1990
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ

Karaavali Jaanapada

Research Papers in Folkloristics

by

Dr. Purushothama Bilimale

Lecturer in Kannada

Mangalore University

Mangalagangothri - 574 199

Published by the Author

Shobhana N N. 1990

Pages 171 + vii

Price Rs. Seventy five

Jacket design and sketches: Mohana Sona

Photos: RRC UDUPI

Printed at

Sharada Press Mangalore

ಪರಿವಿಡಿ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

1

ಭಾರತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವೂ, ಗಂಭೀರವೂ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಫಿನ್ಲೆಂಡ್, ಅಮೇರಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಾವು ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. 'ಆಧುನಿಕತೆಯ ಗಾಳಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಮುನ್ನ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮುಗಿದು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ' ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. 'ಎಲ್ಲರೂ ಮನಸುಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇಗನೆ ಮುಗಿಸಿಬಿಡ ಬಹುದೆಂಬ' ಭಾವವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ರಾಶಿ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತದ ವರೆಗೆ ಇದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದುವೇ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವೇ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದುದರಿಂದ, ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ವಿಧಾನಗಳೂ ಈಚೆಗೆ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡಿವೆ. ಹೊಸಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಹೊಸಬಗೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ವಿಫಲವಾಗಿ, ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು ನಾವೀಗ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದ ರೀತಿಯನ್ನು, ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ಸುಲಭವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಗಾಢವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಜನರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಂಶ ಕಾಲಿಕ ಕೆಲಸ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಬಹಳ ಜನರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಕೂಡಾ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳು ಬೆಳೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥ ಭಂಡಾರಗಳು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ, ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞರ ಆಸಕ್ತಿ ಇನ್ನೂ ಜಾನಪದದ ಕಡೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೊರಳಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನವೀಕರಣ ಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಕಮ್ಮಟಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನವೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದೂ ಸ್ಥಗಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ವೈಭವವನ್ನು ಕಂಡು ಹುಡುಕಲು ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಸತ್ವವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಜಾನಪದದ ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ'ಗಳೆಂಬ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಅರ್ಥಹೀನವಾದುದು. ಚಲನಶೀಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಬಲ್ಲುದು.

ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಈ ಬಗೆಯದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಎರಡು ಆವರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಶಿಪ್ಪ ನಿರ್ಮಾಣಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೇ ಆವರ್ತನ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಹಂತಗಳಿವೆ. ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ಯೌವನಕ್ಕೆ, ಮದುವೆ ಪೂರ್ವದಿಂದ ಮದುವೆಯ ಅನಂತರಕ್ಕೆ, ಜೀವದಿಂದ ಸಾವಿಗೆ... ಹೀಗೆ ಇದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಾಗುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗುಸರಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಬಾಲ್ಯ, ಮೈನೆರೆಯುವಿಕೆ, ಮದುವೆ, ಸೀಮಂತ, ಸಾವು - ಹೀಗೆ ಅದು ತನಗಗತ್ಯವಾದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ತಾನೇ ಬದಲಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ಸಹಮಾನವರ ಜೊತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಇವು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೇ ಆವರ್ತನವು ವರುಷದಿಂದ ವರುಷಕ್ಕೆ ಸಾಗುವ ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾಲದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಳೆ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತುಳುನಾಡನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪಗ್ಗುವಿನಿಂದ ಸುಗ್ಗಿಯವರೆಗಣ ವರುಷದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭತ್ತದ ಕೃಷಿಕೆಲಸವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾಲಮಾನ ಗಣನೆಯು ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು, ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರರ ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ (ಈಗಣ ಜನವರಿಯಿಂದ ದಶಂಬರದ ವರೆಗಣ ವಾರ್ಷಿಕ ಗಣನೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಜೀವನಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕಾಲಗಣನೆ ಯಲ್ಲ. ಅದು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲಗಣನಾ ಪದ್ಧತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಜೈವಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇನ್ನೂ ಏರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ) ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇದು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನು ಇದನ್ನು 'ಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕತೆ' ಎಂದು ಸರಿ ಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಆವರ್ತನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನಗಳು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯವೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾತೃವಾದ ಮಾನವನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡೂ ಆವರ್ತನಗಳಿಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳು ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ತಿಂಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಭತ್ತವು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಮನೆಯ ಕಣಜವನ್ನು ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಯಕಾಲ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ 'ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯೇ ಜೀವನಾವರ್ತನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ನಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭೂತಕುಣಿತ, ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿತವೇ ಮೊದಲಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕುಣಿತಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಗಳು ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳೇ ಪ್ರಶಸ್ತ ಎಂಬ ಭಾವ ಬಲಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಹೆಣ್ಣು ಮೈನೆರೆದರೆ ಆಕೆಗೆ ಒಳ್ಳೆ ಗಂಡ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಗ್ಗಿಯು ಕೇವಲ ಗದ್ದೆಗಲ್ಲ, ಮಾನವನ ಬಾಳಿನ ಸುಗ್ಗಿಯೂ ಹೌದು. ಉತ್ಪಾದನಾ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ಸಮಾಜವೇ 'ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯ ಭಾವನಾಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸುಗ್ಗಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದ ಬರಡುಕಾಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಟಿ ತಿಂಗಳೇ ಆ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಕಾಲ. ಆಗ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ಬೆಳೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಗ್ಗಿಯ ಬೆಳೆ ಒದಗಿಸಿದ ಭತ್ತವೂ ಮುಗಿಯುವ ಕಾಲವದು. ಹವಾಮಾನದಲ್ಲೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನರು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬಳಲುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಕರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಒಂದೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಹೆಣ್ಣು ಮೈನೆರೆದರೆ ಅನಿಷ್ಟ. ಗಂಡನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮುಖ ನೋಡ ಬಾರದು. ಈ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ಬರುವ ಆಟಿಕಳೆಂಜನು ನಾಡಿನ ದುರಿತಗಳನ್ನು ದೂರತಳ್ಳುವ ಮಾಂತ್ರಿಕನೆಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಕಳೆಂಜನೇ ಈ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ

ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ಚಿತ್ರವು ಆಟಿಕಳೆಂಜನ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಜನಪದರ 'ಆಟಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 'ಸುಗ್ಗಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿರುವುದು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಜನಾಂಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೋ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನೋ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಭಾರತದಂಥ ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಳಗಾದವು. ಈ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿದ್ದಾರೆ. ಪರಂಪರೆಯು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ, ಮೇಲ್ತುದಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ಮಡಿ'ಯೆಂದೂ, ಕೆಳತುದಿಯ ದಲಿತರು ಸಂಪೂರ್ಣ 'ಮೈಲಿಗೆ' ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು 'ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ'ಯ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿ ಕೊಂಡು ಬರಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಜಾತಿಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತಂತೂ ನಿಜ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ್ಗವಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಈ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಅಕ್ಷರ' ದೊರೆತದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಬರೆಹದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಾದವು. ಈ ಬರೆಹಗಳೇ ನಮ್ಮ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿ ಗಳಾದುವು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಇಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅವು ಕೇವಲ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕ ವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟವು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕ ಜನವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ದಾಖಲಾಗದೇ ಹೋಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವೂ, ಬಡಕಲೂ ಆಗಿ ಸೊರಗಿದವು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮುದುಡಿದವು.

ಹೀಗೆ ಮೌನವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಕ ಜನವರ್ಗದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ನಾವು ಮೌಖಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮೊರೆಹೋಗಬೇಕು. ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದೆ, ಕೇವಲ ಬಾಯಿಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಜನರ ಅಗಾಧ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಆದಷ್ಟು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನನ್ನ ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯದು. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದ ಜನರ ಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾನು ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೇ ಸಂಕುಚಿತ ಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಜಾನಪದವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ನನ್ನ ಗಮನ 'ಕೆಳಜಾತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡು ವುದರಿಂದ ಇಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮವೆಂದು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶೋಧ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಂಥ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು, ಭಾರತದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಂದು ಬಲ ಪಂಥೀಯ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಘೋಷಣೆಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಗಾಧವಾದ ಮತ್ತು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಮುಖವೊಂದನ್ನು ಮರೆತು ನಾವು ಕೈ ಗೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಮತ್ತೆ

ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನನಗೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಬರೆದ ರಾಮಾಯಣದ ಒಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತ, ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಪಠ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಏಳು ರಾತ್ರಿ ಏಳು ಹಗಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಪಾಡ್ದನಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಘೋಷಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಅಘೋಷಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ನನಗೆ ಇಷ್ಟ. ಇಂಥವುಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗತಕ್ಕಂಥ ವಿಚಾರ ಅಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಅವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಣ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನರ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಸಂಪುಟದ 10 ಲೇಖನಗಳು ಅಂಥ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾದುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಕುಣಿತ, ಆಚರಣೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಕತೆ, ಜನಾಂಗ — ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಒಂದೊಂದು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಕೊನೆಯ ಲೇಖನವಾದ 'ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಕಡೆ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕನ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನರ ಭಾವುಕತನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಮಾತು ಇನ್ನೂ ನಿಷ್ಠುರವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮ್ಯಾಲರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇನೆಯೋ, ಅದು ಸ್ವತಃ ಮ್ಯಾಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕನಿಷ್ಠದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ, ಸಂಶೋಧಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧಿತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಬಹಳ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಘೋರತರವೂ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಾರಕವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಸಂಶೋಧಕನು ತಾನು ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದರೆ, ಜನರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ನೋವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಳದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಇಷ್ಟು: ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವಾಗ, ಯಾರ ಭಾವನೆಗಳಿಗಾದರೂ ನೋವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು. ಯಾರನ್ನೂ ನೋಯಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಅಲ್ಲ. ಕಾಣುವ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಕಾಣದೆ ಇರುವ ಸಮಾಜವು ಎಷ್ಟು ನಿಗೂಢವೂ, ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೀಗ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇದು ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಕೊರಗರು, ಮ್ಯಾಲರರು, ಜೋಗಿಗಳು, ಗೌಡರು, ಬಂಟರು, ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಯದಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಗಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾನಾ ಸದಾ ಸಿದ್ಧನಿದ್ದೇನೆ.

2

ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ನಾನು ನಡೆಸಿದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ [Performance theory] ಬಹಳ ಈಚಿನದಾದರೂ, ನಾನು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನಮೂಲ ವಿವೇಕ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೂ ಕರೆಯ

ಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಸರಣೆಗೆ ಪೂರ್ಣಾವಧಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಅತಿ ಅಗತ್ಯ. ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗ, ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು, ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ನಮಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕನಾದ ನನಗೆ ಜಾನಪದವು ಪೂರ್ಣಾವಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದಾಗ, ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಕಾಲ, ದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭ. ಮೇಲಾಗಿ ಜಾನಪದವು ರಚನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲಿಕವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದು. ಪುನರಾವರ್ತಿತ ಸಂದರ್ಭಗಳ ವೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಸಂದರ್ಭವು ತೀವ್ರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿ, ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೌದಾದರೆ, ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಆಕೃತಿಯನ್ನೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಅದು ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪ್ರಮೇಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೇ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬಹಳ ಬಾರಿ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಮ್ಮಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳಿಗೂ, ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಗಂಡಸರು ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರು. ''ಈ ಮಾತನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅನಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಆಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ?'' ಎಂದು ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಲು ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿದೆ. ಸಮಾಜವು ಚಲನಶೀಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಏನೋ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಅಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದಯೇ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಲೇಖನವೊಂದರ ಸಿದ್ಧತೆಯು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಸಹಜವೂ ಹೌದು.

3

ಈ ಸಂಪುಟದ ಏಳು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಿದ್ಧವೇಶ' ಮತ್ತು 'ಗೌಡರ ಮದುವೆ' ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಡುಪಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ತುಳುವ ದಿನಾಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಲೇಖನವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾದೆಮಿಯವರು ರಾಯಚೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಸಮಾವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಓದಲಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠದವರು ಹೊನ್ನಾವರದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಜಾನಪದ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ 'ಐತಿಹ್ಯ'ದ ಬಗೆಗಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ತಿರುವನಂತಪುರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ 'ಕಂಬುಲ' ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಲೇಖನವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದವರು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಓದಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

''ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಲೇಖನವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳೂ ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಮತ್ತು 'ಐತಿಹ್ಯ' ಲೇಖನಗಳು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ಸಾಧನೆ'

ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೆ, 'ಸಿದ್ಧವೇಶ', 'ಕಂಬುಲ', ಮತ್ತು ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಣ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸಿವೆ. ಜನಪದ ಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಲೇಖನವು ಜಾನಪದ ಅಕಾದೆಮಿಯು ಹೊರತರುವ 'ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. 'ಉರುಗಳು' ಲೇಖನವು ಕ.ವೆಂ. ರಾಜಗೋಪಾಲ್ ಆಚಾರ್ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ತುಳುವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾವಂತಿಕೆ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಮ್ಯಾಲರು ಮತ್ತು ಜೋಗಿಗಳ ಕುರಿತಾದ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಇಲಾಖೆಯವರು 'ಭಾರತದ ಜನಗಳು' ಎಂಬ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಾಗ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲೆಂದು, ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಲೇಖನಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

4

ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತು ಹಲವು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಹಲವು ರೀತಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸದಿದ್ದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಿರುವ ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ. ಅವರು ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನದ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೆಣಕಿದ್ದಾರೆ, ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಥಗಿತವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ರೀಡರ್ ಆಗಿರುವ ಡಾ. ವಿಲ್ಲಿ ಆರ್. ಡಿಸಿಲ್ವ. ಅವರು ತಮ್ಮ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಕಂಗೆಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾದ ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಠಿಣ ದುಡಿಮೆ, ತಾಳ್ಮೆ, ಸಂಯಮ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇಬ್ಬರು ಮಹನೀಯರು ಇಲ್ಲಿನ ಬರೆಹಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅವರುಗಳೆಂದರೆ ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಪ್ರೊ। ಕು.ಶಿ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ರಿಜಿಸ್ಟ್ರಾರ್ ಆಗಿರುವ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು. ಆಗಾಗ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ನನ್ನ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಇಟ್ಟು ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊರಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಲು ಇವರು ಕಾರಣರು.

ಹಿರಿಯರಾದ ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಎಂ. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿ, ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ವಿದ್ವಾನ್ ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಚ್ಚಿಲ ಮೊದಲಾದವರು ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಮಿತ್ರರುಗಳಾದ ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ವಾಮನ ನಂದಾವರ, ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ, ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಹನೂರ, ಶಿಶಿಲ, ದಾಮ್ಲೆ, ಡಾ. ಒಡೆಯರ್ ಡಿ. ಹೆಗ್ಗಡೆ ಮೊದಲಾದವರು ನನ್ನ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಾವಿದ ಮಿತ್ರ ಮೋಹನ ಸೋನ ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ.ಜಿ. ಕಜೆ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಕೋಡಿಂಬಳ ಅವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಶ್ರಮವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕರ್ತನು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ತಾನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು, ನನಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಓಡಾಡಲು ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವಳು ಶೋಭನಾ.

ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ-ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಯರು ತಮ್ಮ ಲವಲವಿಕೆ - ಉತ್ಸಾಹದ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಉತ್ಸಾಹ ಇಳಿಯದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿಯರು ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಧನಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಾರದಾ ಮುದ್ರಣಾಲಯದವರು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾನು ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

14 ದಶಂಬರ 1990

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

1

ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ಘಟಕಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು ಗಂಡು, ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಣ್ಣು. ಈ ಎರಡೂ ಘಟಕಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣವುಳ್ಳವು, ದೇಹರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಸಂತಾನ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಮತ್ತು ಹಸಿವಿನ ಪೂರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಘಟಕಗಳೂ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಈ ಹಂತದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೇ ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನ ಪೂರೈಕೆ ಮತ್ತು ವಂಶದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎರಡು ಆವರ್ತನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವರ್ಷದಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ಋತುಮಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು, ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ, ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವ ವ್ಯವಸಾಯದ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗಣ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಆವರ್ತನಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಜೀವನಕ್ರಮ ಆಯಾ ಕುಟುಂಬದ 'ಶಿಷ್ಟ'ವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಡುಗೆ, ವಸತಿ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಧಾರ, ಭಾಷೆ, ನಿಷೇಧಗಳು, ಕೃಷಿಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಹಾಡು, ಬಳಿ, ಯಾರು ಯಾರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೆ ಚೆನ್ನ - ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ'ವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟು, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ, ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಕುಟುಂಬವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ತಾನು 'ಶಿಷ್ಟ'ವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ'ವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ಆಚರಣೆ ಇರುವ 'ಶಿಷ್ಟ'ಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿದಾಗ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಸಮಾನವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ

'ತನ್ನದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಸಮಾಜವೊಂದು ತನ್ನ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಇರುವವರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೋ ನಿರಾಶೆಯನ್ನೋ, ಸಮಚಿತ್ತತೆಯನ್ನೋ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಪದ ಜಗತ್ತು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರುವುದು ಅದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಸ್ಯವರ್ಗ (Flora) ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ (Founa)ಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಮೂಲಕ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೂರರ ಸಂಬಂಧ ಬಹಳ ಗಾಢವಾದುದು. ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಹಾಡನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

"ಮುದ್ದು ನಮ್ಮಗುವನು ಹದ್ದು ಕೊಂಡೊಯ್ದಿತು
ಉದ್ದಿನ ಗದ್ದೆಯಲಿ ಕೆಡವಿತು ಮಗುವಿನ
ಎತ್ತಿ ತರಲಕ್ಕು ನಗೆ ಬೀಡ"

ಮಗು, ಉದ್ದು ಮತ್ತು ಹದ್ದು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ದ್ರವ್ಯವೆಲ್ಲವೂ (Content) ಈ ಮೂರರ ಸಂಬಂಧ ದಲ್ಲಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಹಾಡು:

"ಮನೆಸುತ್ತ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಕೆರೆಸುತ್ತ ಕೇದಿಗೆ
ಅರಮನೆ ಸುತ್ತ ಅರಗಿಣಿ ನಮ್ಮಗುವಿನ
ತೊಟ್ಟಿಲ ಸುತ್ತ ಮರಿಯಾನೆ"

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಕೇದಿಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗವಾದರೆ ಅರಗಿಣಿ, ಮರಿಯಾನೆ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಮೂರು ಜಗತ್ತು ಕೂಡಾ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡು ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾದರೆ, ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮದುವೆ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳ ಗಾಗಿರುತ್ತವೆ.[1]

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತು.

1.1 : ಸಸ್ಯವರ್ಗ (Flora)

ಆಯಾ ಭೂ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಮಳೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಯ ಗಿಡಮರಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.[2] ಹವಾಮಾನದ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಭೂ ಪ್ರದೇಶದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಾದರೆ

ಸಾಗುವಾನಿ, ಬೀಟಿ, ಗಂಧ, ಹಲಸು, ಹೆಬ್ಬಲಸು, ಕರಿಮರ, ಕಾಚು, ಹೊನ್ನೆ, ದಾಲ್ಚಿನ್ನಿ, ಕಿರಾಲ್‌ಭೋಗಿ, ಬಣಾಪು, ಮರ್ವ, ಅಣಾವೆ, ಬೇಂಗ, ಚಿರುವೆ, ಬೊಳುಂದುರು, ಹುಣಿಸೆ, ಕಾಸರ್ಕ, ಹುಳಿ, ಕಲ್ಬಾಗಿ, ಮೈರೊಳು, ಮಂಜೊಟ್ಟಿ, ತಾಳಿ, ತೆಂಗು, ಅಡಿಕೆ, ಮೊದಲಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ಮರಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಗುಣವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ಹಾನಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಗಿಡ, ಬಳ್ಳಿಗಳೂ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿವೆ. ಬಿದಿರು, ಹುಲ್ಲು, ಗೆಣಸು, ಶುಂಠಿ, ಕಾಳು ಮೆಣಸು, ಅರಸಿನ, ಕೂವೆ, ಮರಕೆಸ, ಬಾಳೆ, ಮೂಂಡಿ, ಬೈನೆ ವೀಳ್ಯ, ಅತ್ತಿ, ಅಶ್ವತ್ಥ, ಆಲ, ಗೋಳಿ, ಜೀಕುಜ್ಜೆ, ಪಪ್ಪಾಯಿ, ಬಸಳೆ, ಹರಿವೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿದ್ದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಆಹಾರ ರೂಪವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ವೈದ್ಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ದೇಹದ ರೋಗವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಅಸಂಖ್ಯ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಗಳು ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ.[3]

1.2 : ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ (Founa)

ಸಸ್ಯಗಳ ಹಾಗೆ ಕರಾವಳಿಯ ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು. ನಿಬಿಡವಾದ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಮಳೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳೂ ಅಸಂಖ್ಯವಾದುವು. ಎಮ್ಮೆ, ದನ, ಬೆಕ್ಕು, ಹಂದಿ, ನಾಯಿ, ಕೋಳಿ, ಮೊಲಗಳು ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ನರಿ, ತೋಳ, ಹುಲ್ಲೆ, ಕರಡಿ, ಕಾಡುಕೋಣ, ಜಿಂಕೆ, ಆನೆಯೇ ಮೊದಲಾದುವು ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿವೆ. ಜಿಗಣೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ. ಗಂಗೊಳ್ಳಿ, ಸೀತಾ, ಭದ್ರಗಿರಿ, ಕಲ್ಯಾಣಪುರ, ಉದಿಯಾವರ, ಪಾವಂಜೆ, ಗುರುಪುರ, ನೇತ್ರಾವತಿ, ಕುಮಾರಾಧಾರಾ, ಮಂಜೇಶ್ವರ, ಕುಂಬಳೆ, ಮೊಗ್ರಾಲ್, ಪಯಸ್ವಿನಿ, ಬೇಕಲ, ಚಂದ್ರಗಿರಿ, ಚರ್ವತ್ತೂರು, ನೀಲೇಶ್ವರವೇ ಮೊದಲಾದ ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೀನುಗಳೂ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಕಡಲಿನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬದುಕುವ ಮಂದಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹಲವು ಲಕ್ಷದಷ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಇವನ್ನು ಕೂಡಾ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ.[4]

1.3 : ಜನಾಂಗ ವೈವಿಧ್ಯ

ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುವಂತೆ ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆಯುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕರಾರುವಕ್ಕಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯದೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಭಾರತದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಕೊರಗರು, ಹೊಲೆಯರು, ಬಾಕುಡರು, ಮೇರರು, ಮನ್ಸರು ಮತ್ತು ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡೊಳಗೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಪ್ಪಗೆ, ಕುಳ್ಳಗೆ, ಗುಂಗುರು ಕೂದಲುಳ್ಳ, ದಪ್ಪ ತುಟಿಯುಳ್ಳ ಇವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ 'ಶಿಷ್ಟ' ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅದರೊಳಗೇ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದ್ರಾವಿಡ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಎನ್ನಲಾದ ಜನವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೂ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಟರು, ಬಿಲ್ಲವರು, ಗೌಡರು, ಕುಂಬಾರರು, ಗಾಣಿಗರು, ಮಡಿವಾಳರು, ಕ್ಷೌರಿಗರು, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು,

ಮೊಗವೀರರು, ಬೋವಿಗಳು, ಸೇರೆಗಾರರು, ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳು, ಮ್ಯೊಲಿಗಳು, ಕಾಡು ಕೊಂಕಣಿಗರು, ವಾದ್ಯಕಾರರು, ನವಾಯತರು, ದೇವಾಡಿಗದವರು, ಬಿಳಿಮಗ್ಗದವರು, ಖಾರ್ವಿಗಳು, ಮರಕಾಲರು, ಸಮಗಾರರು, ಕೊಟಾರಿಗಳು, ಬಣಜಿಗಳು, ಭಂಡಾರಿಗಳು - ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಆಚಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಭೈರರು ಮತ್ತು ಜೋಗಿಗಳು, ಮಾತೃದೇವತೋಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥಾನಿಕ, ಹವ್ಯಕ, ಶಿವಳ್ಳಿ, ಕೋಟ ಮೊದಲಾದ ಒಳ ಪ್ರಭೇದ ಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನರು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದ ಬಂದ ಮರಾಠಿಗರು ಮತ್ತು ಕೊಂಕಣಿಗರು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ.[5]

2. ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ : ಹಿನ್ನೆಲೆ

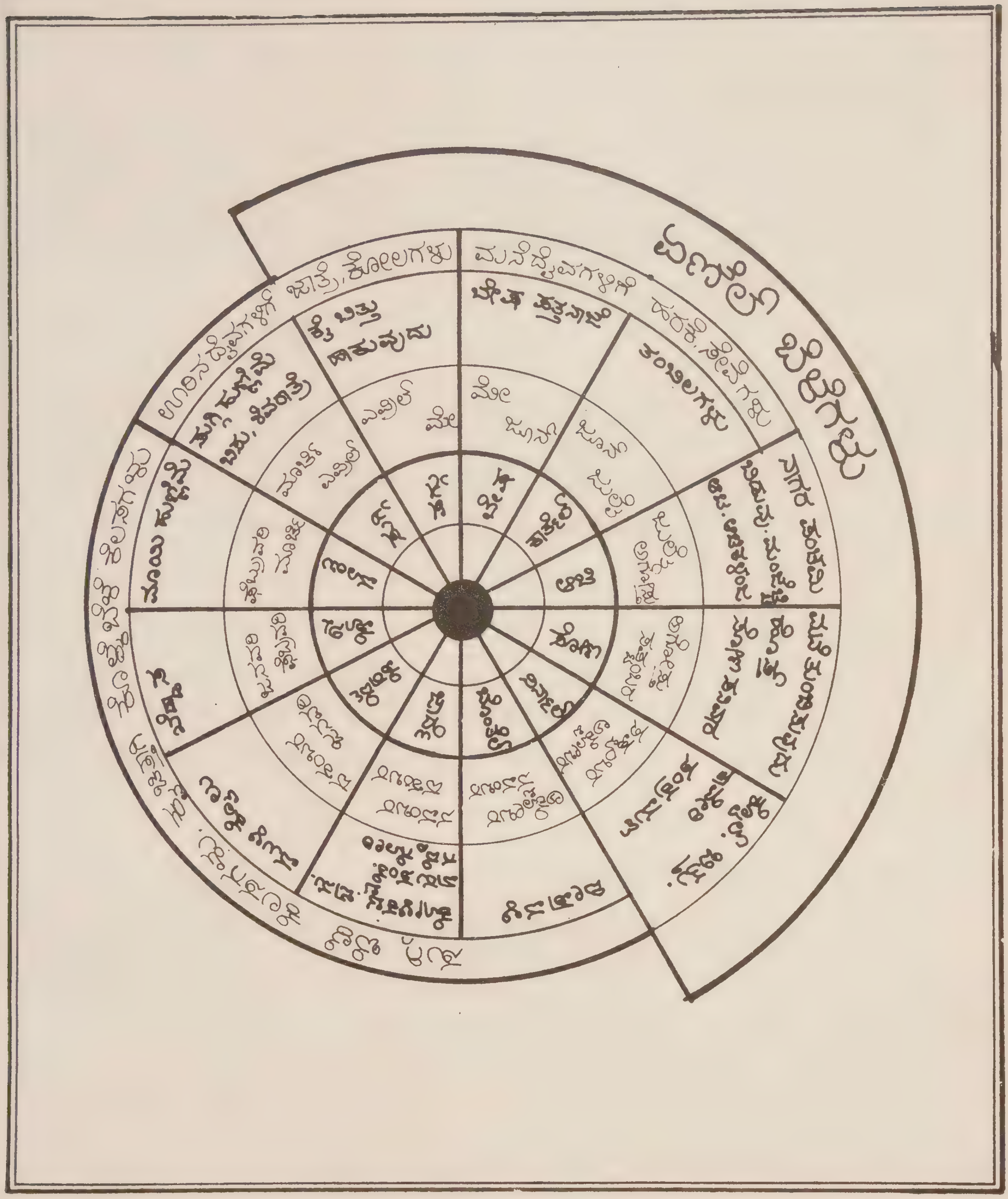
ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗೀಯ, ಪ್ರಾಣಿ ವರ್ಗೀಯ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ವರ್ಗೀಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಹಾಡುಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನಂತರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಅನುಕೂಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ (General) ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು ಮತ್ತು ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದ್ದು ಎಂಬುದು. ಇದು ನಾನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗಣ ಆವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ.

2.1 : ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನ

ಎರಡನೆಯದಾದ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಕರಾವಳಿಯ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲುತನವೇ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ತುಳು ನಾಡಿನ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಜೀವನ ಚಕ್ರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[6] ಅಕ್ಕಿ ಬೆಳೆಯುವಾಗ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಭತ್ತವನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಂದಾಗ ಸಂಭ್ರಮ, ಅಕ್ಕಿಯೇ ಬೆಳೆಯದ ಕಾಲ ಬರಗಾಲ, ಅದು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಉತ್ಸಾಹ - ಹೀಗೇ ವಾರ್ಷಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಕ್ಕಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ:

2.1.1 : ಪಗ್ಗು (ಏಪ್ರಿಲ್ - ಮೇ)

ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಭತ್ತವನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದು. ಇದನ್ನು ಕೈ ಬಿತ್ತು ಹಾಕುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭದ ಬೆಳೆ ಕೆಲಸದ ಉತ್ಸಾಹ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೇ ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಬೆಳೆಗೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.[7]



ಚಿತ್ರ - 1 ಜನಪದರ ವಾರ್ಷಿಕ ಕಾಲಚಕ್ರ - ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲಕಲ್ಪನೆ

2.1.2 : ಬೇಷ (ಮೇ - ಜೂನ್)

ಕೃಷಿ ಕೆಲಸದ ಆರಂಭ. ಗದ್ದೆಗೆ ಬಿತ್ತನ್ನು ಹರಹುವುದು, ಕೈ ಬಿತ್ತು ಹಾಕುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ತಿಂಗಳ ಉತ್ಸಾಹವೇ, ಭಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

2.1.3 : ಕಾರ್ತೆಲ್ (ಜೂನ್ - ಜುಲೈ)

ಮಳೆಗಾಲ ಆರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೀಕರ ಮಳೆ ಸುರಿವುದರಿಂದ ಜನರು ಹೊರಗಡೆ ಓಡಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನೆಯೊಳಗಡೆ ಕುಳಿತು ಮನೆ ದೆವ್ವಗಳಿಗೆ ಹರಿಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆ ದೆವ್ವಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಹರಿಕೆಯ ಆಶಯ ಮತ್ತೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಗುಡ್ಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವ ಪಶುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

2.1.4 : ಆಟಿ (ಜುಲೈ - ಆಗಸ್ಟ್)

ಹೊಸ ಬೆಳೆ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಗ್ಗಿಯ ಅಕ್ಕಿ ಮುಗಿವ ಕಾಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಉಣ್ಣಲು, ತಿನ್ನಲು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾದ ಕಾಲ, ಸಂಕಟದ ಕಾಲ. ಅಕ್ಕಿಯ ಬದಲು ಬೇಯಿಸಿದ ಹಲಸಿನ ಬೀಜ ತಿನ್ನುವಂಥ ಬಡತನ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ತಿಂಗಳು ಅನಿಷ್ಟದ ಕಾಲ.[8]

2.1.5 : ಸೋಣ (ಆಗಸ್ಟ್ - ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್)

ಹೊಸ ಬೆಳೆ ಕಟಾವಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಉತ್ಸಾಹ ಕುದುರಿದೆ. ಹೊಸ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮನೆಗೆ ತರುವ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಹೊಸ್ತ್' ಆಚರಣೆ ಮನೆ ತುಂಬಿಸುವುದು - ನಡೆಯುತ್ತದೆ.[9]

2.1.6 : ನಿರ್ನಾಲ್ (ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ - ಅಕ್ಟೋಬರ್)

ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕಟಾವು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭತ್ತ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವೇರಿ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಮಣದ ದಿನದಂದು ನೀರು ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂಬ ಆಚರಣೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಡತನ ಪೂರ್ತಿ ಮರೆಯಾಗುವ ಕಾಲವಿದು.[10]

2.1.7 : ಬೊಂತೆಲ್ (ಅಕ್ಟೋಬರ - ನವಂಬರ)

ಹಿಂದಿನ ತಿಂಗಳ ಉತ್ಸಾಹ, ಸಂಭ್ರಮ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೋಪೂಜೆ, ಜಾನುವಾರು ಜಾತ್ರೆ - ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗದ್ದೆ ಉಳುವ ಎತ್ತುಗಳಿಗೂ ಈಗ ವಿರಾಮದ ಕಾಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದೇ ತಿಂಗಳಿನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಗದ್ದೆಯ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾಗುವುದರಿಂದ ಎತ್ತುಗಳು ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2.1.8 : ಜಾರ್ದೆ (ನವಂಬರ - ದಶಂಬರ)

ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆ ಕೆಲಸಗಳು ಮತ್ತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಗದ್ದೆ ಗೋರಿಯ ಸಂಭ್ರಮ' ಇರುತ್ತದೆ. ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲು, ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲ ವಾಗುವಂತೆ ಜಾನುವಾರು ಜಾತ್ರೆಗಳು ಈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಕಾಲವಿದು.

2.1.9 : ಪೆರಾರ್ದೆ (ದಶಂಬರ - ಜನವರಿ)

ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆ ಕೆಲಸದ ಜೊತೆ ಮದುವೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಾರಂಭಗಳಿಗೆ ತಯಾರಿ. ಮನೆಯ ಛಾವಣಿಗೆ ಹೊದಿಸುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿ ದೈನಂದಿನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಕೆಲಸ ನಡೆವ ಕಾಲ.

2.1.10 : ಪೊನ್ನಿ (ಜನವರಿ - ಫೆಬ್ರವರಿ)

ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವಂತೆ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಖೆಡ್ಡಾಸ ಆಚರಣೆ. ನೆಲವೂ ಫಲವತಿಯಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ವಾಸ್ತವ ಅಡಗಿದ್ದು, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

2.1.11 : ಮಾಯಿ - ಸುಗ್ಗಿ (ಫೆಬ್ರವರಿ - ಏಪ್ರಿಲ್)

ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆ ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಕಾಲ. ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿಟ್ಟು ಸಂತೋಷದ ಅಂಗವಾಗಿ ಅನೇಕ ನಮೂನೆಯ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ.[11]

ಹೀಗೆ ವಾರ್ಷಿಕ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನ ಕವನಗಳು ಇವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಗದ್ದೆ, ಬೈಲು, ಮಜಲು, ಬೆಟ್ಟು, ಭಾಗ್ಯಾತು, ಕುಮೇರಿ ಮೊದಲಾದ ಬೆಳೆ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.[12] ಅಕ್ಕಿಯ ವಿವಿಧ ನಮೂನೆಗಳಾದ ಜೀರಸಾಲೆ, ಗಂಧಸಾಲೆ, ಮೆಂತೆಸಾಲೆ, ಸೋಮಸಾಲೆ, ಅಜಿಪಸಾಲೆ, ಕಳಮೆ, ಅಲ್ಲಿಗೆ, ಕಾಫಿಕಜೆ, ಸುಂಗಲ್, ಅಂಬಟ್ಟೆ, ದೊಡ್ಡಕ್ಕಿ, ರಾಜಕೈಮೆ, ಕಿನ್ನಿಬೀಜ, ಕೈಮೆ, ಸಮುಂಗೆ, ಮುಂಡಾಲೆ, ದಡ್ಡ್, ಕುದ್ರುಬೀಜ, ಪೊಂತೆಚರೆ, ಕುಂಡೇರಕುಟ್ಟಿ, ತೆಕ್ಕಂ ಬೊಳ್ಳಿಯರಿ, ರಾಜನಕ್ಕಿ ಇವುಗಳನ್ನೂ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಗಮನಿಸಿವೆ. ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿನ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾರ್ಷಿಕ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿನ ಆಹಾರ ಪೂರೈಕೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಉಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ.[13]

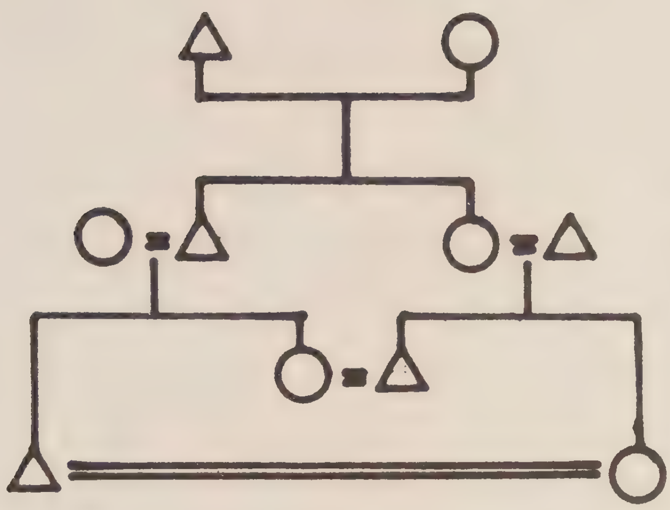
2.2 : ಜೀವನ ಆವರ್ತನ

ಹೀಗೆ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೆ ಜೀವನದ ಆವರ್ತನ ದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಜಗತ್ತು 'ಮದುವೆ'ಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿ, ವಂಶ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಡುವ

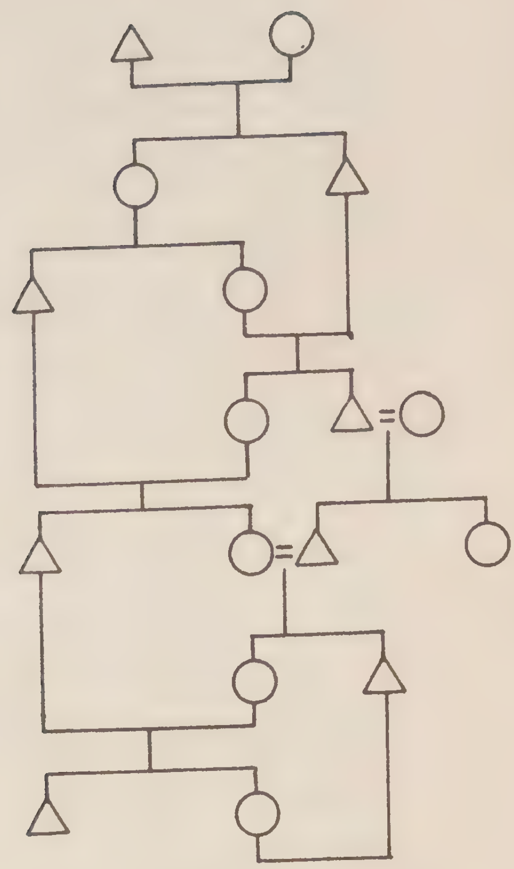
ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯದಕ್ಕುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರಲಾಗದ ಬಂಜೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟ ದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ.[14] ಜನಾಂಗದ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೂಡಾ ಮದುವೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಕೂಡಿ ಉಂಬುವ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೂಡಿ ಉಂಬುವ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮದುವೆಯೇ ಆಧಾರಸ್ತಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಕುಟುಂಬ' ಪದವು ಸಂಬಂಧವಾಚಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ನಿಷೇಧ ಇರುವುದು ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆಗೆ. 'ಒಂದೇ ಬಳಿಯಿಂದ ಮದುವೆಯಾಗಬಾರದು' ಎಂಬ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ನಿಷೇಧದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆ ಕೂಡದೆಂಬ ಅರ್ಥ.[15] ಇಲ್ಲಿ ಬಳಿ ಇಳಿದು ಬರುವುದು ತಂದೆಯಿಂದಲೋ, ತಾಯಿಯಿಂದಲೋ ಎಂಬುದು ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಳಿ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತ, ಅಳಿಯ ಸಂತಾನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಾಂಗಗಳಿವೆ. ಸೋದರ ಮಾವನ ಆಸ್ತಿಗೆ ಅಳಿಯನು ಹಕ್ಕುದಾರನಾಗಿರುವುದು ಈ ನಿಯಮದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನನ್ನೋ, ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನ ಮಗನನ್ನೋ ಹುಡುಗಿ ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದು. ಸೋದರ ಮಾವನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಆತ ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿಸಿ, ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಗೇ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[16] ಇಲ್ಲಿ 'ಹೆಣ್ಣು ತರುವ' ಮತ್ತು 'ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವ' ಎರಡು ಕನಿಷ್ಠ ಗುಂಪುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆ' ಮತ್ತು 'ಗಂಡಿನ ಕಡೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ 'ಕಡೆ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಜಗತ್ತು ಹಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.[17]

'ಗಂಡಿನ ಕಡೆ'ಯವರು ಮತ್ತು 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆ'ಯವರು ಒಟ್ಟು ಸೇರಲು 'ದಲಾಳಿ'ಯೊಬ್ಬನ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆತ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಮುಂದಾಳ್ತನದಲ್ಲಿ ಮುಹೂರ್ತ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಹೂರ್ತ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಮನೆಯ 'ಜಗಲಿ'ಯಲ್ಲಿ. ಜಗಲಿಯು ಒಳಗೂ ಅಲ್ಲದ ಹೊರಗೂ ಅಲ್ಲದ ಮಧ್ಯದ ಜಾಗ. ಅಂದರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಸ್ಥಳವದು. ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಮನೆ ಕಟ್ಟಲಾರರು. ಈ 'ಜಗಲಿ' ಕೂಡಾ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ.[18]

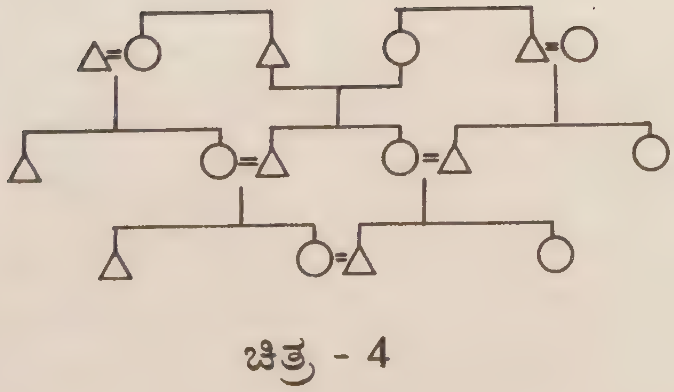
ಮದುವೆ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಅನಂತರ, ಮದುವೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ವಧೂ ವರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಡಲಾದ 'ಕನ್ನಿ ಕಂಬದ' ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅನ್ನ ಬೇಯಿಸುವ ಕೋಣೆ' ಇಡೀ ಮನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಜೀವನ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮದುವೆಗೂ, ವಾರ್ಷಿಕ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಕ್ಕಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.



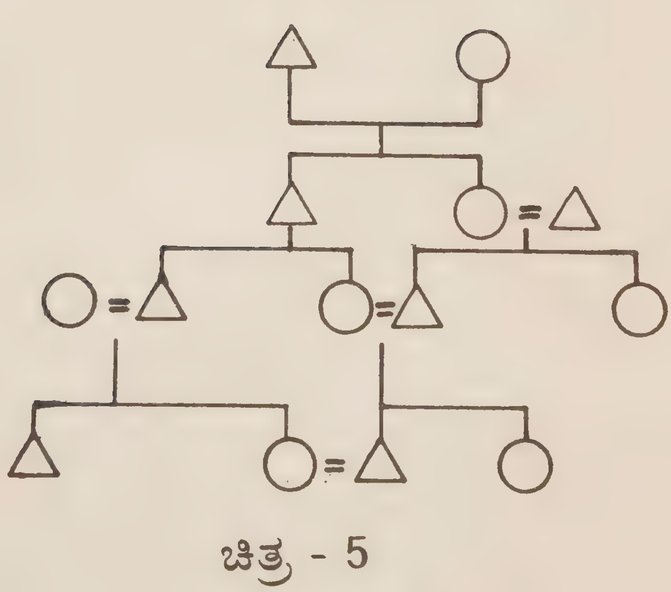
ಚಿತ್ರ - 2



ಚಿತ್ರ - 3



ಚಿತ್ರ - 4



ಚಿತ್ರ - 5

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮದುವೆಯ ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳು

ಮದುಮಗ ಮತ್ತು ಮದುಮಗಳನ್ನು ವಿವಾಹದ ಹಿಂದಿನ ದಿನದಿಂದಲೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು 'ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯ'ರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೈಗೆ ಅರಸಿನ ತಿಕ್ಕಿದ ಅನಂತರ 'ಹಸಿ ಮೈ' ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಗುಣವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕೊರಳಿಗೆ ಮುಹೂರ್ತದ ಮಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನದಂದು ಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಸಿ, ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ, ಮಡಿ ಉಡಿಸಿ, ಆರತಿ ಎತ್ತಿ, ಮುಂಡಾಸು ಕಟ್ಟಿ, ಪಟ್ಟೆ ಬಾಸಿಂಗ ಕಟ್ಟಿ - ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ.[19]

ಮದುವೆಯ ದಿನದಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ, ಮುಹೂರ್ತವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವ 'ಕಾಲ'ದ ಬಗೆಗೆಯೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.[20] ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಳ'ವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ 'ಧಾರಾಮಂಟಪ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಕೂಡಾ ಹಲವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುವುದಾದರೆ - ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು ವಂಶನಿರ್ಮಿತಿಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಐಕ್ಯ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಜನಪದಕಾವ್ಯ ದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೀಗೆ ಐಕ್ಯ ಹೊಂದಿದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.[21]

ಧಾರಾಕಾರ್ಯದ ಅನಂತರ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಹಿರಿಯರ ಕಾಲು ಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಮದುಮಕ್ಕಳ ಹಿರಿಯರು ಈಗಾಗಲೇ ಸತ್ತುಹೋಗಿರುವ 16 ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ತಾವು ಅದೇ 16 ತಲೆಮಾರುಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಅದೇ ಹಿರಿಯರ ಕಾಲು ಮುಟ್ಟಿ 'ಮರ್ಯಾದೆ' ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ವದ 17 ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ಮಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂಬ ಮಾತುಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ-ತಾನೂ ಸೇರಿದಂತೆ 18 ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು 19ನೇ ತಲೆಮಾರಿಗೂ ಹೊರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.[22] ಕರಾವಳಿಯ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗಗಳ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಸರಿದಿಲ್ಲ. ಸರಿಯುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೊದಲೊಮ್ಮೆ ನಾನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಜೀವನದ ಈ ಅಂಶವು ವಾರ್ಷಿಕ ವೃತ್ತದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾದ ಅಕ್ಕಿಯೊಡನೆ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.[23] ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮದುಮಗ ಚಪ್ಪರದೊಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಎತ್ತುವ ಐದು ಆರತಿಗಳನ್ನು 'ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ' ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಕೂಡಾ 'ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ ಸೋಬಾನೆ'ಗಳೆಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.[24] ತಾಯಿ ಅಕ್ಕಿ, ಕಟ್ಟೆಮನೆ ಅಕ್ಕಿ, ಗ್ರಾಮ ಗವುಡನ ಅಕ್ಕಿ, ಭೂಮಿ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಅಕ್ಕಿ ಇವೇ ಆ ಐದು ಆರತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ

ಈ ಆರತಿಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾವರ ಮತ್ತು ಜಂಗಮಕ್ಕೆರಡಕ್ಕೂ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಮದುಮಗನನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಇವರೆಲ್ಲರ ಅನುಮೋದನೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರೆಯಾದಾಗಲೂ ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರೆಯಾದನಂತರ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನೇ ಸೇಸೆಯಾಗಿ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೊಣಕಾಲಿನ ಗಂಟು, ಮೊಳ ಕೈ ಸಂದು, ಮತ್ತು ಭುಜದ ಸಂದುಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಾಗಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ತಿನ್ನಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಪೂರೈಸುವ ಅಕ್ಕಿಯ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನವದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ದಾಟಿಸುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ವಿವಾಹದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ವಧುವನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸುವಾಗ ಆಕೆ ಉಟ್ಟ ಸೀರೆಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಮಡಿಲಕ್ಕಿ' ಎನ್ನುವರು. ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಆಕೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪದಗಳು 'ಮಡಿಲಕ್ಕಿ ಪದ'ಗಳೆಂದೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.[25] ಧಾರಾಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಸುತ್ತು ಬರುವಾಗಲೂ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮಂಟಪದ ಮೇಲ್ಬದಿಗೆ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥಕೊಡಲೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಅಕ್ಕಿ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣದ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಆಶಯವನ್ನೇ ಉಳ್ಳವೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ವಿವಾಹದ ಅಂಗವಾಗಿ ಎರಡು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ: (1) ಭೂಮಿಕ್ಕುವ ಶಾಸ್ತ್ರ (2) ನಾಗೋಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಭೂಮಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುವ ಆಚರಣೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅರಸಿನದ ನೀರಿನಿಂದ ಒದ್ದೆಯಾದ ಗೊಬ್ಬರ ಹೊತ್ತು ಹಾಕಬೇಕು. ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಪೂರೈಕೆಯ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಈ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವಾಗ ಆಚರಿಸುವ 'ಹೂ ಮುಡಿಸುವ ಹಬ್ಬ'ದ ಸಂಭ್ರಮವೂ ಈ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.[26]

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳು 'ಅಕ್ಕಿ' ಮತ್ತು 'ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿ'ಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿವೆ. ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಆಶಯವೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಆಶಯವೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಸಿದ್ದವೇಶದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[27] ಸಮಾನ ಧೋರಣೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೋಗಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಂತೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿವೆ.[28]

3. ಸಮಾರೋಪ

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಕರಾವಳಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು:

1) ವರ್ಷದಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ವಾರ್ಷಿಕ ಜೀವನ, ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ.

2) ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗಣ ಜೀವನ ವೃತ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ.

ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೇ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನಗಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯೇ ಅವು ಉಳಿದಿವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದಷ್ಟು ಅವು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ರಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ರಾಗಿಗೆ ಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ರಾಗಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಭೂಮಿಯ ಗುಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹಿಂದೆ ರಾಗಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದು ಈಗ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ರಾಗಿ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ
   ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಸತ್ತರೆ ಆತನನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಸುಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದನ್ನು (ಉದಾ: ಕೋಳಿಮರಿ) ಆತನೊಂದಿಗೇ ಹೂಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಕಾಟಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸುಟ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಗಿಡವೊಂದನ್ನು ನೆಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯು ಜನಾಂಗವೊಂದು ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಇವೆರಡರೊಡನೇ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ.
2. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಸಸ್ಯವರ್ಗದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: Sturrock 1890: 12-41
3. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

   ಹಾವುಗಳು:

   1) ಕಟ್ಟೆ ಅಸುವಂತನ ನಿಟ್ಟ ಸತ್ತವರಿಲ್ಲ
   ಕಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲದಕೆ ಮದವಿಲ್ಲ ಗೋವಿಂದ
   ನೆಟ್ಟಿ ಸತ್ತರಿಗೆ ಸರ್ಗಿಲ್ಲಾ

   2) ಹೊತ್ತಾರ ಮುಂಚೆದ್ದಿ ಕಯ್ಯಾಲ ತೊಳಿಯಮ್ಮ
   ಅತ್ತೆ ಮಾವ ನೆಟ್ಟಾ ತೊಳಚೀಯ ಗಿಡುವಲ್ಲೆ
   ಆಯಸ ಬೇಡೇ ಪುರುಸಗೆ.

   ಕಾವ್ಯಗಳು:

   ನೋಡಿರಿ: ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದಿಲಾಯ 1973.
4. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

   ಹಾವು:

   1) ನಾಗಪ್ಪನಾದರೆ ಹೋಗಪ್ಪ ಹುತ್ತೀಗೆ
   ಬಾರಪ್ಪ ಸುಗ್ಗೀ ದಿನದಲ್ಲೆ ಬಂದಾರೆ
   ಹಾಲುಯ್ದೇ ಕಯ್ಯಾ ಮುಗುದಾವೋ

ದನ:

2) ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಗೋವಿನ ಹಾಡಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ 1971: 18-27.

3) ಇತರ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ 1973.

5. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇವರಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಬಗ್ಗೆ, ಗೌಡರ ಬಗ್ಗೆ, ಬಂಟರ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ.
ಗೌಡರ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985.

6. ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿಯ ಜನರ ವಾರ್ಷಿಕ ಜೀವನ ವೃತ್ತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೋಟಕ್ಕೆ ಚಿತ್ರ-1 ನೋಡಿರಿ.

7. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದೆರಡು;

1) ಸೊಲ್ಲೆಗಿಂದ್ ಮೊದಲೇ ಯಾವ ದೇವರ ನೆನುವೊ
ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆಯಾ ಬೆಳುವಳು ಭೂಮುತಾಯಾ
ಆಕೆಯ ಮೊದಲು ನೆನುವೇನೆ

2) ಯಾರಿಗಿಂತ ಯಾರ್ ಹೆರಿಯವಳೋ
ಯಾರಿಗಿಂತ ಯಾರ್ ಕಿರಿಯವಳೊ
ಬೆಳ್ಳಿ ಕೋಲ್‌ನಕಿಂತ ಬೆಳಿಯವಳೊ
ಅದ ಶಿನ್ನದ ಕೋಲ್‌ನಕಿಂತ ಶಿರಿಯವಳೋ
....

3) ಈ ಬಗೆಗಣ ಇತರ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:
ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, ಗುಂಡ್ಮಿ 1973.
ವಿವೇಕ ರೈ 1985.
ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ 1971.

8. ಆಟಿ ಕಳೆಂಜನ ಹಾಡು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಹಾಡಿನ ಕುರಿತಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985: 34-51.

9. ಹೊಸ್ತು ಆಚರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳಿವೆ:
ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ -

ಮುತ್ತಿನ ಮಣಿಗಳಾ ಮಿತ್ರೆಯರು ತೊಳದೀಡಿ
ಮಿತ್ರೆಯರೆ ಸೇಡಿ ಬರೆದೀಡಿ ನಮ್ಮನೆಯ
ಮುತ್ನಂತ ಕದಿರಾ ಇಳಗ್ಬಾಲೆ
ಪಟ್ಟೆಯ ಉಟಕೊಂಡು ಪಟ್ಟೆಯ ಹೊದಕೊಂಡು
ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳ ಒಡಗೊಂಡು ಅಪ್ಪಯ್ಯ
ಮುತ್ನಂತ ಕದರಾ ತರಲೋದ
ಹಸ್ತ ಹನೂಕಾಲೆ ಚಿತ್ರ ಗುಡೂಗಾಲೆ
ಉತ್ತುಮ್ಮ ಸ್ವಾತೆ ಹೊಯ್ಯಲೆ ನಮ್ಮನೆಯ
ಬತ್ತಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಬೆಳಿಯಕ್ಕು

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಈ ನಮೂನೆಯ ಪದಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ 1966.

10. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪದಗಳೆಲ್ಲ 'ಮಾನೌಮಿ ಪದ'ಗಳೆಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಹಿಂಗಾರು ಪೈರು ಹಚ್ಚ ಹಸರಾಗಿರುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶರತ್ಕಾಲವೂ ಆಗಮಿಸುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗ ತಾನು ದುಡಿದ ಫಲ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಸಿರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನವರಾತ್ರಿಯ ಆಚರಣೆಯೂ ಜೋರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನೌಮಿ ಪದಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:

1) ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ 1973.
2) ಈ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ: 1985.

11. ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ.
ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಡಿಮ್ಮಿಸಾಲೆ ಪದಗಳು ಕಾಮನನ್ನು ಸುಡುವುದರ ಕುರಿತಾಗಿದೆ.
ಉದಾ: ಕಾಮನೋ ಭೀಮನೋ ಕಳ್ಳ ಬಡ್ಡಿ ಮಗನೋ
ಕಾಮನಸುಟ್ಟ ಮರುದಿನ ಕಾಯಿ ಬೆಲ್ಲ ತಿಂದನೋ - ಡಿಮ್ಮಿಸಾಲೆ
ಈ ಬಗೆಗಣ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:
1) ವಿವೇಕ ರೈ 1985
2) ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ 1973

12. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'ಟ್ರುವೇಲ ಬಾಲೆ ಬಾಲೆ ಪೊಲೆಯೇ' ಎಂಬ ಕಬಿತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿವರಗಳಿವೆ. ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985

13. ಈ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಸಂತತಿಯ ಬಗೆಗಣ ನಿಷ್ಠೆ ಉಳ್ಳ ಜನಪದ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:
1) ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ 1971
2) ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ 1973
3) ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದಿಲಾಯ 1973
ತುಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಮಗುವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ:
ತುಪ್ಪಶನ ವುಂಬಲೆ ತುಳುನಾಡಿಂಗೋಯೆಕ್ಕು
ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆ ಗೆರೆಯಿಲ್ಲ ತುಳುನಾಡ
ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಕಲೆಯಿಲ್ಲ

14. ಬಂಜೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳು:
ಬಾಲರಿಲ್ದಕ್ಕಮ್ಮಾ ಏನಾ ದೊಡ್ಡಾರೇನೆ
ಗಾಣದ ಇತ್ತ ದೊಡ್ಡಂಗೇ ದೇವಾರ
ಉಂಡೇ ಬಾಳೆಲೆ ಸೊಣ್ಣಂಗೇ
ಕಂದರ ಹೆತ್ತಬ್ಬೆ ಕುಂದುಗು ಕುಂದುಗು
ಕಂದನ ಹೆರದ ಹಿರಿಬಂಜೆ ಕಾಡೀನ
ಹೆಮ್ಮರಸನಂತಿಕ್ಕು ಫಲವಿಲ್ಲ
ಬಂಜೆ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಅಂಜೂರ ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿ
ಟೊಂಗಿ ಟೊಂಗೆಲ್ಲಾ ಗಿಣಿಕೂತು ಹೇಳ್ಯಾವ
ಬಂಜೆ ನಿನ ಬದುಕ ಹೆರವರಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ

ಮಕ್ಕಳ ಬಗ್ಗೆ
ಮಗನ ಹೆರುವಾಗ ಮುಗಿಲು ಮುಟ್ಟಿತು ಬೇನೆ
ಮಗ ಬೆಳೆದು ಮೈನೆರೆದು ಸೊಸೆ ಮುದ್ದು ಬಪ್ಪಗ
ಒಳಗಿಂದ ಹತ್ತೆ ಹರಸುಗು
ಸಂತಾನ ಇಲ್ಲೆಂದು ಸಂಪಗೆ ಗಿಡ ನೆಟ್ಟು
ಸಂಪತ್ತಿಂಗೊಬ್ಬ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದರೆ
ಸಂತೋಷವಕ್ಕು ಬಳಗಕ್ಕೆ
ಹಿಂಡೆಮ್ಮೆ ಕರೆಯಲೆ ತೊಂಡೆ ಕಾಯಾಗಲೆ
ದಿಂಡಿನ ಬಾಳೆತೊನೆ ಬಿಡ್ಲಿ - ದೇವ್ರಿಗೆ
ತಂದೊಪ್ಪಿಸುವೆನು ನೊರೆ ಹಾಲ

ಬಾಳಯ್ಯ ಬಾಳು ಬಾಳೆಯ ಸುಳಿಯಾಗಿ
ಬಾಳೆ ಸುಳಿಯಲೆ ಗೊನೆ ಬಿಟ್ಟು ಅಣ್ಣಯ್ಯ
ಬಾಳೆಯ ಕಂದ ಹೆಸರೇಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ

15. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಅನೇಕ ಕಥನ ಕವನಗಳು ಮತ್ತು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸಹಜ ಜೀವನದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುರಿದು ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರು ಮದುವೆಯಾದರೆ, 'ಶನಿ ಸಂತಾನ'ವಾಗುವುದೆಂದು ಅವು ಒಕ್ಕೊರೊಳಿನಿಂದ ಸಾರಿವೆ. ಪಂಜುರ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ, ಬಾಳೆಮತ್ತು ಮೂಡು ಮೀನು ಕವನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಆಶಯವಿದೆ. ಆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದ ತಂಗಿಯು ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಓಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಮರವೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಂಗಿ ಹೊಳೆಗೆ ಹಾರಿ 'ಬಾಳೆ ಮೀನು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೂ ಹಾರಿ 'ಮೂಡು ಮೀನು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಜಾನಪದರು ಈ ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹಾಕಿ ಬೇಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೇಯಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿಷೇಧವಿದೆ.

ಮದುವೆ ಇಲ್ಲದೇ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರು ಅತ್ಯಂತ ಹಾರ್ದಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತಂಗಿಯ ಮಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಲು ಅಣ್ಣನೂ ಕಾತರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೆ ಮನೆತನ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇಕು. ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿವೆ. ಉದಾ:

1) ಸೀರೆ ಹರಿದರೆ ಸೇರಿಸಿ ಉಡಲಕ್ಕು
ನಾರಿ ತಪ್ಪಿದರೆ ತರಲಕ್ಕು ಅಣ್ಣಯ್ಯ
ಒಡಹುಟ್ಟು ತಪ್ಪಿದರೆ ತರಲಾರೆ

2) ತಂಗಿಯ ಕೊಡಬೇಕು ತೆಂಗಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಕೆ
ತೆಂಗೀನ ಹಾಲು ಬಿಸಿ ಹಾಲು ಆದರೆ
ತಂಗೀಯ ಚಿಂತೆ ನಮಗಿಲ್ಲ

3) ಅಚ್ಚ ಮಲ್ಲೇ ಹೂವಾ ಮುಚ್ಚೀ ಮಾರುವ ಜಾಣ
ನಾ ಕೊಂಬೆ ಅದ್ರಾ ಬೆಲೆ ಹೇಳ ತಂಗೀಗೆ
ಸುರುಳೀ ಗೂದಲೇನ ಸುಗುಣೀಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ

4) 'ಪುಟ್ಟು ಗಂಗೀ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಂಗಿಯರ ಗಾಢ ಪ್ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ನೋಡಿರಿ: ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದಿಲಾಯ 1973: 59-75.

16. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾವ-ಸೊಸೆಯರ ಸಂಬಂಧ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾವ ಮತ್ತು ನಾದಿನಿಯರ ಚಕ್ಕಂದವೂ ಇದೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ವಿಶೇಷ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಬಿಲ್ಲೆಲು ರಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಲುಗಳು ಇಂತಿವೆ.

''ಮಾವನರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದಳಂತೆ
ಹೆಣ್ಣು ಕೇಳಿ ಬಾ ತಾಯಿ ಅಂತೇಳಿ ಹೇಳಿದಾನು''

ಇಲ್ಲಿ ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನ ಇದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವೊಂದು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಮಾವ ಮತ್ತು ಅಳಿಯ ರಾಜಿ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನೋಡಿರಿ: ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದಿಲಾಯ 1973: 104-114

ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಾಜೂಕಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೊಂದಿವೆ -

ಮಾವನ ಮಗಳೆ ಕೋಗಿಲೆ ದನಿಯಾಳೆ
ತಾವರೆ ಮೊಗ್ಗಿನ ಮೊಲೆಯೊಳೆ ಮಾವನ ಮಗಳೆ

ಬಾಯಾರಿ ಬಂದೆ ನೀರ ಕೊಡೆ
....
ನಾ ಕೊಟ್ಟ ನೀರು ಸಮರುಚಿಯಾದರೆ
ಕುಲದಾಗ ದಂಡ ಬರುತೈತೆ ಜಾಣ
ದಂಡವ ಕೊಟ್ಟೇನು ಹಿಂಡೆಮ್ಮೆ ಹೊಡಿಸೇನು
ಬಂಡೀಲಿ ಬದುಕ ಕಳುಹೇನು ಮಾವನ ಮಗಳೆ
ಬಂದೀಯ ತೋಳ ಬಿಡಲಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'ಮಾದಿರ ಪದ'ದಲ್ಲಿಯೂ 'ಮಾವನ ಮಗಳ' ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985.

17. ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಿಬ್ಬಣದ ಹಾಡುಗಳೆಂದೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:
ಏಳಿ ವಾಲಗದವರೆ ಏಳಿ ದಂಡಿಗೆಯವರೆ
ಏಳಿ ಸರ್ವಾದ್ಯ ಸಹಿತಲೆ - ಎಲ್ಲವ್ರು
ಹೊರಡಿ ದಿಬ್ಬಣಕೆ ತೆರಳುವ
ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985.

18. ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕುಳಿತಾಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:
ಪಟ್ಟೆ ಹಚ್ಚಡದವರು ಮುತ್ತಿನುಂಗುರದವರು
ಮುತ್ತಿನ ಬಿಲ್ಲೆ ಸರದವರು ಬಂದವರು
ಮುತ್ತಿನ ಚಾಪೆಯಲಿ ಕುಳಿತರು
ನಿಸ್ತ್ರೆಯರೆ ನಾವ್ ಬಂದು ಹತ್ತೆಂಟು ಗಳಿಗ್ಯಾದೊ
ಮತ್ತೊಂದು ಚಂಬಲ್ಲುದಕವ ಸಕ್ಕರೆ ನೀರು
ದೊರಕದೀ ಮನೆಯ ಗರತೀಗೆ. ಇತ್ಯಾದಿ
ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ 1971.

19. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಮಾಡುವ ಮೊದಲ ಕೆಲಸ ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪುರಾಣದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.
ಮದುಮಗನ ಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿಸುವುದು -
ಹನ್ನೆರಡು ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ಸುತ್ತಿನ ಕೋಟೆ
ಸುತ್ತಿನೊಳಗೆ ಮುಖತೋರಿ ಅಣ್ಣಯ್ಯ
ಚವರದ ಕೆಲಸ ಜತನಾಗ್ಲಿ ಇತ್ಯಾದಿ
ಮದುರಂಗಿ ಇಡುವಾಗ ಹೇಳುವುದು:
ಎಸಳನು ತೆಗೆದಾರು ನಾಲ್ವರು ಸತಿಯಾರು
ಚಿನ್ನದ ಹರಿವಾಣದೊಳಗೆ ತುಂಬಿದರು
ಮದುರಂಗಿ ರಸವೆಂದು ಮಾಡಿದರು
ನಾಲ್ವರು ಸತಿಯರು ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ನರಮನೆಗೆ ನಡೆದಾರು ಇತ್ಯಾದಿ
ಎಣ್ಣೆ, ಅರಸಿನ ತೀಡುವಾಗ ಹೇಳುವ ಹಾಡು:
ನಿಸ್ತ್ರೆಯರು ಬನ್ನಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರೆ ಬನ್ನಿ
ಹತ್ತಾರು ಬೆರಳುಗಳ ಸಮನಿಟ್ಟು ಬಂದು
ಎಣ್ಣೆ ಅರಸಿನವ ಮಾಡೀ
ಬಟ್ಟಲ್ಳ ಅರಸಿನವ ತಿಕ್ಕುತ್ತ ತೀಡುತ್ತ
ಶಿವ ಶಂಭೊ ಶಂಕರಗೆ ಸರಣಾವ ಮಾಡಿ

ಸೀರೆ ಉಡುವಾಗ ಹೇಳುವ ಹಾಡು:

ಅಳೆದರೆ ಅರವತ್ತು ಮೊಳ ಹಿಡಿದರೆ ಹಿಡಿತುಂಬ
ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೀದಿಯಲಿ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲದ ಸೀರೆ
ರಾಣಿ ನೀನೀಗ ಉಡು ಬಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ

ಇಂಥ ಹಾಡುಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:

1) ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985
2) ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ ಕೆ. 1971

20. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

ಚಂದ್ರನಂತಿರುವ ಅಳಿಯನ ನೋಡಿ
ಶುಕ್ರವಾರ ದಿನದಲ್ಲಿ ಮಧುಪರ್ಕ ಮಾಡಿ
ದೇವಕಿ ಮೊದಲಾಗಿ ತನಯುರು ಕೂಡಿ
ಕಾಮನ ಪಿತನಲಿ ನಲಿದು ಮಾತಾಡಿ
ಬಂದ ಬಂದವರಿಗೆ ವಂದನೆ ಮಾಡಿ
ಚಂದದಿ ಬಗೆಬಗೆ ಗಂಧವ ನೀಡಿ
ಚಂದ್ರನಂತಿರುವ ಅಳಿಯನ್ನ ನೋಡಿ
ಚಂದದಿಂದಲೆ ಕನ್ಯಾದಾನವ ಮಾಡಿ
ಸುಕ್ರಸೂಲ್ಯಮ್ಮ ಮೂಡಿತ ಮುಗಿಲ್ಲೊಳಿಯಲ್ಲಿ
ಗಾಯಾ ಹೊಳಿಯೆಂಬ ಗಳಿಗೀಯಾ ತಟ್ಟೀಯಾ
ಹೋಗಿನ್ನು ಹಾರ್ವರೆ ತಡದಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ

21. ಈ ವಿಷಯಕವಾದ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:

1) ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ 1971
2) ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985

22. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಬಾಗಿಲು ತಡೆಯುವ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವೇ ಇದೆ -

1) ಬಾಗಿಲ ತಡದಕ್ಕಗೆ ಏನ್ಕೊಟ್ಟೆ ಉಡುಗೊರೆ
ಪಟ್ಟೆಯ ಸೀರೆ ಇಡಿ ಹೊನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆನೋ
ಬಾಗಿಲ ತಡದಕ್ಕ ಬಿಡುಕಯ್ಯ
ಪಟ್ಟೆ ಸೀರೆಗಳನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಮನೆಲುಂಟು
ಪಟ್ಟೆಯ ಸೀರೆ ಎನಲುಂಟು ಅಣ್ಣಯ್ಯ
ಮಗಳೆನ್ನ ಮಗಗೆ ಕೊಡಬೇಕೋ ಇತ್ಯಾದಿ

2) ಕೃಷ್ಣನು ರುಕ್ಮಿಣಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ನುಗ್ಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲ ಬಳಿ ಸುಭದ್ರ ಅವರನ್ನು ತಡೆದು ಅಣ್ಣನ ಮಗಳನ್ನು ಮಗನಿಗೋಸ್ಕರ ಕೇಳುವ ಚಿತ್ರ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಇದ.

23. ಇದರ ಬಗೆಗಣ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985: 228-309.

24. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985

25. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ:

ಅಕ್ಕಿಯ ಹೊಲಗಳು ಹತ್ತೆಂಟು ಫಲಗಳು
ರಾಣಿ ರುಕ್ಮಿಣೀ ಸೀತಾದೇವಿಗೆ
ಮಡಿಲು ತುಂಬಿರೋ ......
ಕಡಲ ಶಯನನೆ ಕಾಯೋ ......
ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ತಟ್ಟೇಲಿರಿಸೀತೋ
ರಾಣಿ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಸೀತಾದೇವಿಗೆ
ಮಡಿಲು ತುಂಬಿರೋ ......

ಅಡಿಕೆ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ತಟ್ಟೇಲಿರಿಸಿರೋ
ರಾಣಿ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಸೀತಾದೇವಿಗೆ
ಮಡಿಲು ತುಂಬಿರೋ ...... ಇತ್ಯಾದಿ

26. ಮಾದರಿಗೆ ಒಂದು ಹಾಡು:
ಏಳನೆ ತಿಂಗಳು ಆದಾವೊ ನೃಪನರಿಸೀಗೆ
ಅಕ್ಕಾ ತಂಗ್ಯೋರಾ ಒಳಗೊಂಡು ಸೀಮಂತವ
ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಬಯಸೀದೋ
ಬಸಿರು ಬಯ್ಕನ ಹಾಕಿಯೇ ಹಸುರು ಸೀರೆಯುಟ್ಟು
ಬಸಿರು ಬಯ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ
ಸುಗ್ಗೀಯ ಹಸರಂದೇ ಗಿಳಿಯ ಅರಗೀದೋ ಇತ್ಯಾದಿ

27. ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಹಾಡಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನೋಡಿರಿ:
ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985

28. ಜೋಗಿಗಳ ಹಾಡಿಗೆ ನೋಡಿರಿ:
ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಹಿ.ಚಿ. 1978

1985

2

ಸಿದ್ಧವೇಶ: ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ನಿರಸನ

1

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಳ್ಯ, ಪುತ್ತೂರು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಗೌಡ ಜನಾಂಗದವರು ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಿದ್ಧ ವೇಶ' ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ದಿನ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಿರಿಯ ಗೌಡನೊಬ್ಬನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತ ಗೌಡ ಯುವಕರು ಊರಿನ ಭೂತದ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲೋ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಗೌಡನೊಬ್ಬನ ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲೋ ಒಟ್ಟು ಸೇರುತ್ತಾರೆ; ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿಯುವ ದಿನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ಸಾಹಿಗಳಾದ ಆರು ಅಥವಾ ಏಳು ಗೌಡ ಯುವಕರು ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ಒಬ್ಬಾತನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ನ ವೇಷ ಹಾಕಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವೃದ್ಧರಾದವರಲ್ಲೊಬ್ಬ 'ದಾಸಯ್ಯ'ನ ವೇಷವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಸಾಹಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನೂ ಆಗಿರುವಾತನು 'ಸನ್ಯಾಸಿ'ಯ ವೇಶ ಹಾಕಲೂ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಿದ್ಧವೇಶಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದುವುಗಳು.

ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿವ ಯುವಕರು, ಕುಣಿತದ ದಿನ ಬಂದಾಗ ತಲೆಗೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಮುಂಡಾಸನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಅದರ ಒಂದು ತುದಿಯನ್ನು ಬಲಗಿವಿಯ ಮೇಲಿನಿಂದ ಭುಜಕ್ಕೆ ಇಳಿಬಿಡುವರು. ತುಂಬಾ ದೊಗಳೆ ಆಗಿರುವ ಅಂಗಿಯೊಂದನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಚ್ಚೆಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅಂಗಿಯ ಮೇಲಿನಿಂದ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ 'ದಟ್ಟಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ದಟ್ಟಿ' ದೇಹಕ್ಕೆ ಬಿಗುವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೆ, ಬಲಗಡೆಗೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟ ಮುಂಡಾಸು ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಸೊಗಸಾದ ಲಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಾಸಯ್ಯನು ಕೆಂಪು ಶಾಲು ಹೊದ್ದು, ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಶಂಖ ಮತ್ತು ಜಾಗಟೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ; ಬಿಳಿ ಪಂಚೆ ತಂದು ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷಧಾರಿ ಕೂಡಾ ಬಿಳಿ ಪಂಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚೆಹಾಕಿ, ತಲೆಗೆ ಜುಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿ, ಗೋಣಿ ನಾರಿನ ಹಗ್ಗದಿಂದ ದೊಡ್ಡದಾದ ಜನಿವಾರಮಾಡಿ ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಜನಿವಾರಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಗಂಟೊಂದನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೈಗೆ ಗಂಧ, ಹಣೆಗೆ ನಾಮ, ಹಾಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷಧಾರಿಯು ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವೇಷ ಸನ್ಯಾಸಿಯದ್ದು. ಒಣಗಿದ ಬಾಳೆ ಎಲೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಇಡೀ ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ, ದೇಹ ಮರೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಂಗಿನ ಹಾಳೆಯನ್ನು ಶಂಕುವಿನಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಡಿಸಿ, ತಲೆಗೆ ಬೋರಲಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತಲೆಯನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹಸಿ ಬಾಳೆ ಎಲೆಯನ್ನು ತಂದು

ಗರಗಸದಂತೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಮುಖಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ, ಇಡೀ ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ತೆಳ್ಳಗಿನ ನಾಲ್ಕಾರು ಬೆತ್ತಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಹಗ್ಗದಿಂದ ಸುತ್ತಿ ಸೊಂಟದ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ನಿಗುರಿ ನಿಂತ ಶಿಶ್ನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊರೊಳಗೆ ಓಡಾಡುವಾಗ ಪೋಕರಿಗಳು ಶಿಶ್ನಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕುವರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಶಿಶ್ನದ ತುದಿಗೆ ಮುಳ್ಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಕೈಗೆ ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಭಸ್ಮದ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿಗೆ ಚಿತ್ರ 6 ನೋಡಿರಿ) ಇವಿಷ್ಟು ವೇಷಭೂಷಣಗಳು, ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದುವು.

ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನು ಸಾಲಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು, ರಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತಲೇ, ಊರು ಸುತ್ತಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ 'ಡಿಂಬಿಸಾಲೆ' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಕುಣಿತ ಆರಂಭಮಾಡಲಿರುವ ಮನೆ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ, ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನು ಮನೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಡಗಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಶಬ್ದ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯವರನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ದೀಪವೊಂದನ್ನು ಅಂಗಳದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಕುಣಿಯುವ ಮಂದಿ, ವೃತ್ತಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸುತ್ತ ನಿಲ್ಲುವರು. ಒಬ್ಬಾತ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಿದ್ದುಲಿಂಗ ಮುದ್ದುಲಿಂಗ । ಸಿದ್ಧವೇಸೋ ॥
ನಾವು ಯಾವೂರು ಯಾವ ತಳ । ಸಿದ್ಧವೇಸೋ ॥
ನಾವು ಕಾಶೀಯ ತಳದವ್ರು । ಸಿದ್ಧವೇಸೋ ॥

ಎಂದು ಹಾಡುವಾಗ, ಕುಣಿಯುವ ಗುಂಪು 'ಸಿದ್ಧವೇಸೊ' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತ 4 ಹೆಜ್ಜೆಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ನಾಲ್ಕನೇ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಕುಣಿತದವರು ವೃತ್ತದ ಮಧ್ಯಕ್ಕೆ ಚಾಚಿಕೊಂಡು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ತಾಡಿಸಿ ಚಪ್ಪಾಳೆಯ ಸ್ವರ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಾಡು ಕುಣಿತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, 22ನೇ ಸೊಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠದಿಂದ' ಎಂಬ ಸಾಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗುಂಪು 'ಸಿದ್ಧವೇಸೋ' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅದುವರೆಗ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಸನ್ಯಾಸಿ ಥಟ್ಟನೆ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಊರುತ್ತಾ ಕುಂಟನಂತೆ ಹೆಜ್ಜೆಹಾಕಿ, ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಸನ್ಯಾಸಿಯು ಕುಣಿತದವರ ವೃತ್ತವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ, ಒಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅಂಗಳದ ಬಲಬದಿಗೂ, ದಾಸಯ್ಯನು ಅಂಗಳದ ಎಡಬದಿಯೂ ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಡೀ ಅಂಗಳ ಇಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿದರಿಂದ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತುಂಬಿದಾಗಲೂ ತುಂಬ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕುಣಿತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಸನ್ಯಾಸಿ ವೃತ್ತದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕುಣಿತದವರು ತಮ್ಮ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿ, ದೇಹವನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ, ಕುಣಿತದ ವೇಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೇಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡ ಸನ್ಯಾಸಿಯು ವೃತ್ತದೊಳಗೇ ಕುಂಟುತ್ತಾ ಅಹಹಾ ... ಕುಹೂ ... ಎಂದು ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರಲಾಪ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.



ಚಿತ್ರ - 6 ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿ

ಕುಣಿತದವರ ಹಾಡಿನ 43 ನೇ ಸೊಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ "ನಮ್ಮ ಕೈಯನ್ನಾದ್ರೂ ತುಂಬಿಕಳುಹಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಹಾಡು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಣಿತವೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕುಣಿಯುವ ಮಂದಿ ಗುಂಪಾಗಿ ನಿಂತು ಕೊನೆಗೆ ಅಂಗಳದ ಬದಿಗೆ ಸರಿದು ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ದಾಸಯ್ಯನು ಶಂಖವನ್ನು ಊದುತ್ತ, ಜಾಗಟೆ ಬಡಿಯುತ್ತ ಸದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಜನಿವಾರದ ಗಂಟನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ನೀವುತ್ತಾ, ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವನಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ ಹೇಳುವವನ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ವಟಗುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸನ್ಯಾಸಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ದಾಸಯ್ಯನ ಕಡೆ ತಿರುಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಂತ್ರವನ್ನು ತಾನೂ ಅನುಕರಿಸುವ, ದಾಸಯ್ಯನ ಶಂಖದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಕಂಠದಿಂದ ಹೊರಡಿಸುವ ಸನ್ಯಾಸಿ ಅವರನ್ನು ಅಣಕಿಸುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ದಾಸಯ್ಯರನ್ನು ಅಂಗಳದ ಸುತ್ತ ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಗುರಿ ನಿಂತಂತಿದ್ದ ತನ್ನ ಶಿಶ್ನವನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಮುಟ್ಟಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಹೀಗೆ ನಡೆದ ಅನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ದಾಸಯ್ಯ ಅಂಗಳದ ಬದಿಗೆ ಸರಿದು ರಂಗ ದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈಗ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಒಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಚೇಷ್ಟೆ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಹಹಾ ... ಊಹೂಹೂ ... ಎಂದು ಕೂಗುವುದು, ಕುಂಟುವುದು, ಬಾಯಿ ತೆರೆದು ಆರ್ಭಟಿಸುವುದು, ಅತ್ತಂತೆ ಮಾಡುವುದು, ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಅಭಿನಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿಶ್ನವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು "ಎದ್ದು ನಿಂತಿದೆ ... ಸಾಟಿ ಇಲ್ಲ ... ಒಂದೇ ಕುತ್ತಿಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಮಕ್ಕಳಾಗ ಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕುಣಿದು "ಹೊಳೆ ಬದಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ... ಲಕ್ಡಿ (ಶಿಶ್ನ) ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು" ಎನ್ನುವನು. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಾಗಿರುವ ಮನೆ ಹೆಂಗಸರೆಲ್ಲ ನಾಚುವಂತೆ ಶಿಶ್ನವನ್ನು ಆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲೆ ಅಂಗಳದಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ದಾಸಯ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಣಿತದವರು ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಸಂಪ್ರೀತರಾದ ಮನೆಮಂದಿ ಏನನ್ನಾದರೂ (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭತ್ತ) ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದನ್ನು ಬಗಲಿ ಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಮನೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದಾರಿ ನಡೆಯುವಾಗ ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಇನ್ನೊಂದು ತಂಡ ಎದುರಾಗಬಾರದು. ಎದುರಾದರೆ ಸಿದ್ಧರ ಬಗೆಗೆ, ಮಠಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರಗಳು ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಹೊಡೆದಾಟ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎರಡೂ ತಂಡಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನದಂದು ಈ ಕುಣಿತ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನ ತಂಡ ದವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ. ಮೊದಲು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷರ ಪೂಜೆ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೋಳಿ ಕೊಯ್ದು, ರೊಟ್ಟಿ, ಹೆಂಡ ಕೊಟ್ಟು, ತಾವೂ ಉಂಡೂ ಆ ದಿನವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

2

ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಡೀ ಸಿದ್ಧವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಸನ್ಯಾಸಿ'ಗೇ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಸನ್ಯಾಸಿ ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿವ 'ಸಿದ್ಧರ' ಇಲ್ಲವೇ 'ಪುರುಷರ ಮಕ್ಕಳ' ವೃತ್ತವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಒಳಹೋಗಬಲ್ಲ, ಆತನಿಗೆ ಸಿದ್ಧರೆಲ್ಲರೂ ತಲೆ ಬಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ದಾಸಯ್ಯನನ್ನು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಅವರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕುಣಿಯುವ, ಮಾತನಾಡುವ, ಓಡಾಡುವ, ಕಿರುಚುವ, ಕುಂಟುವ ಅವಕಾಶ ಇರುವುದು ಸನ್ಯಾಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅಂಗಳದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಹಿಡಿತ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ್ದು. ಇದು ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬಾಹ್ಯ ವಿವರಗಳು, ಚಲನವಲನಗಳು, ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಆ ಪಾತ್ರದ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಅದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆ.[1] 'ಲಕುಲ'ಕ್ಕೆ 'ದೊಣ್ಣೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ (ಕಿಟ್ಟೆಲ್ 1973: 1431). ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆ ಹೊರಡ ಲಾರ. ಮೇಲಾಗಿ ಲಾಕುಳ ಶೈವರು ನಗ್ನರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಕಾಮುಕರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೆಂಬುದನ್ನು ಹ್ಯೂಯೆನ್‌ತ್ಸಾಂಗನು ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲೆ ದಾಖಲು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ (Watters 1904: 296-331). ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಬಗೆಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವ ಕಾವೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. (Cowel and Gough 1882) ಲಾಕುಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಾದ ಕಾಳಾಮುಖರಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾರ್ಗಿಗಳಿದ್ದರು. ಅವರು ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀ ಯರ ಮುಂದೆ ಕಾಮಚೇಷ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸು ತ್ತಿದ್ದರು, ಎಂದು ಬ್ರಿಗ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವುದೂ ಮೇಲಿನದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. (Briggs 1938). ಕಾಳಾಮುಖ ಪರಂಪರೆಯ ಗುರುಗಳನ್ನು 'ಗೊರವ' ರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ 1979: 136). ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿಯುವ ಗೌಡ ಜನಾಂಗದವರು ಗೊರವನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಶೈವ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸಿದ್ಧವೇಶಕ್ಕೂ, ಗೌಡರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ.[2] ಕದರಿ ಬೆಟ್ಟ ದಲ್ಲಿರುವ ಲಕುಲೀಶನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆ ಹಿಡಿದಿದ್ದು, ಸಿದ್ಧರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗೌಡರು ಕದಿರಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಯಲೂ ಸೀಮೆಯ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿಗೆ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ.

ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಾಕುಳಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಸನ್ಯಾಸಿ ಯೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧವೇಶದಲ್ಲಿನ 'ಸಿದ್ಧ' ಪದಕ್ಕೂ, ಸಿದ್ಧವೇಶಕ್ಕಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಾದ 'ಪುರುಷರ ಮಕ್ಕಳ ಕುಣಿತ'ದ 'ಪುರುಷ' ಪದಕ್ಕೂ ಈ ಲಾಕುಳ ಸನ್ಯಾಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. 'ಸಿದ್ಧ' ಪದಕ್ಕೆ 'Prooved, substantiated' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. (Moniar 1956: 1215) ಇದು

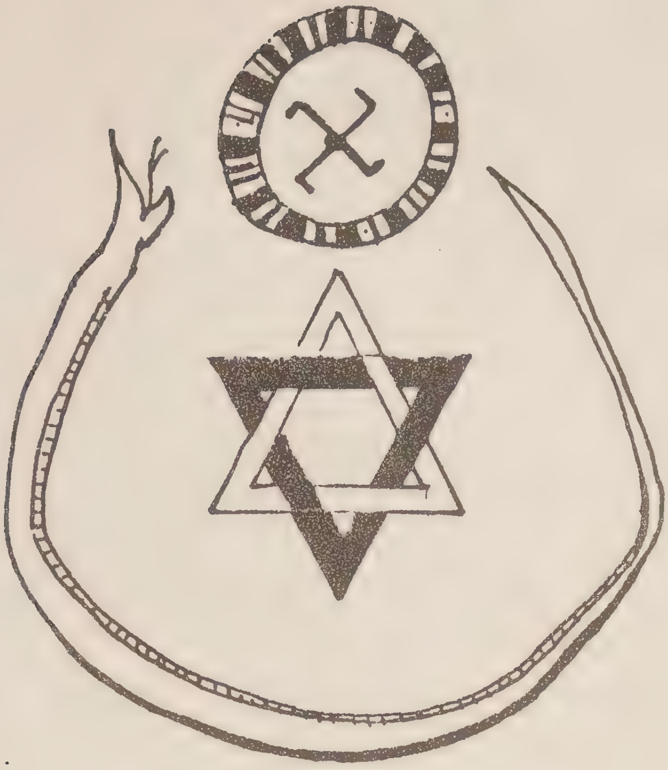
'ಸಿದ್ಧಿ'-ಸಿದ್ಧಾಂತ: ಎಂಬ ಪದಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'Established end' ಎಂಬುದು ಮೊನಿಯರ್‌ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (Moniar 1956: 1216) 'ಪರಿಪೂರ್ಣ', 'ಪಕ್ವವಾದ', 'ಸಾಧನೆಯ' ಗುರಿಮುಟ್ಟಿದೆ, ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸಿದ್ಧ' ಪದವು ಪ್ರಯೋಗ ವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಸಿದ್ಧರ ಬಗೆಗೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.

> "Who live in Yoga see the devine power and light through such yoga are Siddhar" (Subramanya Ayyar 1950: 7-8).

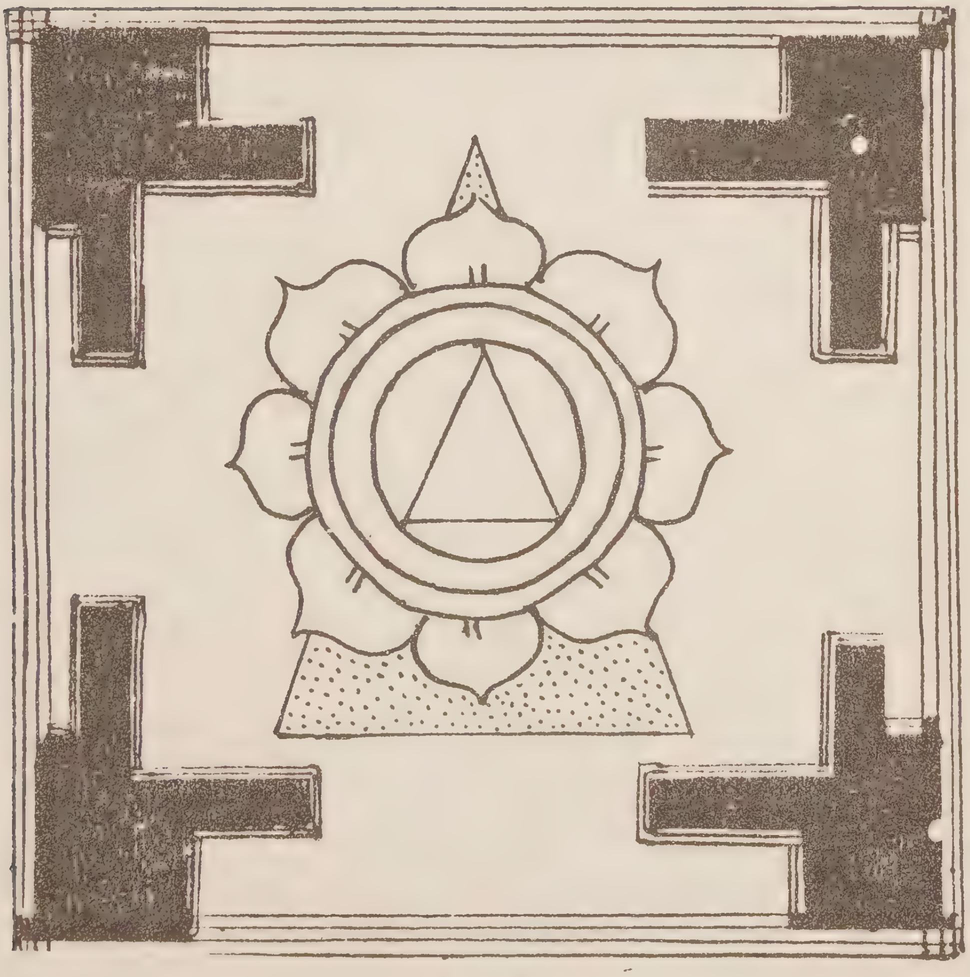
ಇಂಥ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವ 'ಜೋಗಿಗಳು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ದಲ್ಲಿ ನಾವಿಂದೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವರು ಅನೇಕ ಮಠಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು, ಅವು 'ಸಿದ್ಧಮಠ' ಇಲ್ಲವೇ 'ಜೋಗಿಮಠ' ಎಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಕದರಿಮಠ, ವಿಟ್ಲದ ಮಠ, ಮರ್ಕಂಜ ಮಠ, ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಮಠ - ಇವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ 14 ಮಠಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಹತ್ತಾದರೂ ಸಿದ್ಧರ ಮಠಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧರ ಮಠದ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಜೋಗಿಗಳು ಪಾಶುಪತ ಶೈವರೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ವಿಚಾರ[3] ಕಾಲಭೈರವ ಇವರ ಕುಲದೇವರು. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲಭೈರವ ಆರಾಧನೆ ಮೂಲತಃ ಕಾಪಾಲಿಕರದ್ದು (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ 1970: 259). ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖರು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾಪಾಲಿಕರ ಕಾಲಭೈರವನು ಪಾಶುಪತರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1122 ರ ಕನ್ನೂರಿನ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. 1062ರ ಹುಂಚದ ಶಾಸನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. (South Indian Inscriptions-IX, 1-204 & Ephigraphia Carnatica VIII: Nr). ಗೌಡರೂ ಕಾಲಭೈರವನನ್ನು ಕೆಂಚಿರಾಯನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಾಶಿಗೆ ಹೋದರೆ ವಿಶ್ವನಾಥನನ್ನು ನೋಡದಿದ್ದರೂ ಕಾಲಭೈರವನನ್ನು ನೋಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದು ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಿದ್ಧವೇಶದವರನ್ನು 'ಪುರುಷರ ಮಕ್ಕಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಪುರುಷರೆಂದೇ ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸುಳ್ಯದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಗೌಡರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವ ಪುರುಷ ಭೂತವು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಈ ಭೂತವು ತಾನು ಕಾಶಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕಾಲಭೈರವನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾಗ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರ ಮೇಳ ಮಾಡಿಸಿದೆನೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ 'ಕಾಶೀಮಠ, ಕದ್ರಿಮಠ, ವಿಟ್ಲೋಲ ಮಠ'ದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾನರ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಮುಡದೇರ್ ಕಾಲಭೈರವ' ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವರು ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಕುಲದೈವ ಕಾಲಭೈರವನೂ ಬಂದದ್ದರ



ಚಿತ್ರ - 7



ಚಿತ್ರ - 8

ಚಿತ್ರ 7,8: ಕಾಲಭೈರವನ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಡರು ಬರೆವ ಚಿತ್ರಗಳು: ತಾಂತ್ರಿಕರ ಪ್ರಭಾವ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ.

ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಮ್ಯಾನರ್ 1896: 27) - ಇವಿಷ್ಟೂ ವಿವರಗಳೂ 'ಜೋಗಿಗಳ-ಪುರುಷರ-ಕಾಲಭೈರವರ' ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಸುಳುಹು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಥಸಿದ್ಧ ಪರಂಪರೆಗೆ 'ಸಿದ್ಧಮತ, ಸಿದ್ಧಮಾರ್ಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮ.ಸು. 1076: 212-269) ಈ ನಾಥಸಿದ್ಧರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಿದ್ಧವೇಶ ದಲ್ಲಿನ 'ಸಿದ್ಧ' ಪದವು ಈ ನಾಥಸಿದ್ಧವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಭೂತ, ಮುಡದೇರ್ ಕಾಳಭೈರವರಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಈ ನಾಥಸಿದ್ಧರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವೇಶ ಕುಣಿಯುವವರನ್ನು 'ಪುರುಷರ ಮಕ್ಕಳು' ಎಂದು ಕರೆ ಯುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಪುರುಷರ ಮಕ್ಕಳೂ' 'ಲಾಕುಳ ಶೈವರು' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದೆಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪುರುಷ ಭೂತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು - ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಾಥಸಿದ್ಧರಿಗೂ ಕಾಳಾಮುಖ ಇಲ್ಲವೇ ಲಾಕುಳ ಶೈವರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸೂಚನೆಯಾಗಬಹುದು:-

1. ಲಾಕುಳ ಶೈವ ಅಥವಾ ಕಾಳಾಮುಖ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ದಿಗಂಬರು. ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಸನ್ಯಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾಥಸಿದ್ಧರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವ ಪುರುಷಭೂತವು ಲಂಗೋಟಿ ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

2. ಲಾಕುಳ ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು. ಆದರೆ ನಾಥಸಿದ್ಧರು ಸಸ್ಯಾ ಹಾರಿಗಳು. ಇದು ಕೂಡ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪುರುಷಭೂತವು ಭಂಗಿ ಸೇದುತ್ತದೆ. ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧರು ಕೂಡಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ನಿಮ್ನ ಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. “Some yogis would not eat fish even” ..... ಎಂದು ಬ್ರಿಗ್ಸನು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣಾರ್ಹ. (Briggs 1938: 106)

3. ಲಾಕುಳ ಶೈವರು ಕಾಮವನ್ನೇ ಭಗವದಾರಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮ ವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದರು. ನಾಥಸಿದ್ಧರ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಈ ರೀತಿಯದಲ್ಲವಾದರೂ, ಇವರೂ ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಂತಿದೆ. ಪುರುಷಭೂತವು ಭಾಗಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರ ಮೇಳ ಮಾಡಿಸಿದ್ದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ.

4. ನಾಥಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕೂಡಾ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತು. ಪುರುಷ ಭೂತಕ್ಕೆ 'ಜವುಳಿಜಂಗಮ'ಳೆಂಬ ತಂಗಿ ಇರುವ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಆ ಭೂತದ ಪಾಡ್ದನ ದಲ್ಲಿದೆ. ನಾಥಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಣಿಯರಿದ್ದುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಳಾ ಮುಖರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿದ್ದರೂ ಸಿದ್ಧವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಗಳಿಲ್ಲ.[4] ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ನಾಥಸಿದ್ಧರೂ ಮತ್ತು ಲಾಕುಳ ಶೈವರು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿದ್ದು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. 10 ರಿಂದ 14ನೇ

ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಯಾವುದೋ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ನಡೆದಿರಬಹುದು.

ಸಿದ್ಧವೇಶದಲ್ಲಿ ದಾಸಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ. ಇದು ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ವೈದಿಕೇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾಗಿ ಇಂದು ಸಿದ್ಧವೇಶ ಉಳಿದಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ಜಾತಿಯ ಜನಗಳೇ ಲಾಕುಳ, ಭೈರವ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತ ಮತಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣವೂ ಸಾರಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣ, ಭೂಮಿಕೆ: 181-185). 'ಗೀರ್ವಾಣ ಭಾಷೆಗಳ್ ಏಕೆ ಗೊರವಗೆ?' 'ಅದೇಂ ಗೊರವರ ಡುಂಡುಚಿಯೇ' ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿನ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಧ್ವನಿ ಕೂಡಾ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೆದ್ದು ನಿಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಧರ್ಮವದು. ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಿರುವ ಈ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

3

ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೌಡರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಥ ವಿರೋಧಿಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸುಮಾಳು ಎರಡು ತಲೆ ಮಾರಿನಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಗೌಡರ ಮದುವೆಗೆ ವೈದಿಕರ ಅಗತ್ಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಧಾರೆ ಹೊಯಿದುಕೊಡುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನೇ ಲೇವಡಿಮಾಡುವ ಸಿದ್ಧವೇಶವನ್ನು ಗೌಡರು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ತೆಕ್ಕೆಯಿಂದ ಸರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ಸಿದ್ಧವೇಶವು ಪ್ರದರ್ಶನಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲ ಸುಗ್ಗಿತಿಂಗಳ ರಾತ್ರಿ. ಹಿಂದೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತೋ ತಿಳಿಯದು. ಈ 'ರಾತ್ರಿ' ಎಂಬುದು ಹಗಲಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದುದು ಮತ್ತು ಪೂರಕವಾದುದು. ಅದನ್ನು 'ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ರಾತ್ರಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಹಗಲಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇರಲಾರದು. ಜೊತೆಗೆ ರಾತ್ರಿಯು ಹಗಲಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ, ಹಗಲಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಗುಣವು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಗಲಿನ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರೋಧವಾದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರಾತ್ರಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದವನೊಬ್ಬ ರಾತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಭೂತ'ವಾಗಿ ಸವರ್ಣೀಯರ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಹಗಲು ಉಗುರುತೆಗೆಯಬಹುದು. ರಾತ್ರಿ ತೆಗೆಯಬಾರದು, ಹಗಲು ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯಬಹುದು, ರಾತ್ರಿ ಕೂಡದು. ಹಗಲು ನಿದ್ರಿಸ

ಬಾರದು, ರಾತ್ರಿ ನಿದ್ರಿಸಬೇಕು. ರಾತ್ರಿ ಹೇಳಲಾಗುವ ಜನಪದಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಡ್ಡ ಅಳಿಯನಿದ್ದರೆ, ಹಗಲಿನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಅತಿಯಾದ ಸನ್ಮಾನವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರಾತ್ರಿಯ ಮೌಲ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ವೇಶವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಕಾರ್ಯದ (Function) ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಿತ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನನಾಂಗಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ ಗೌಡರೇ, ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಮಗೆ ತಂದಿತ್ತ ಜನಪರ ನಿಲುವನ್ನು ರಾತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹಗಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕುಣಿತದಂತೆ ಕಾಣುವ ಸಿದ್ಧವೇಶವು, ಒಟ್ಟು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಕುಣಿತದಂತೆ ಕಾಣುವ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧವೇಶದ ವೃತ್ತಾಕಾರದ ಕುಣಿತವೂ ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಅದೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಅಪರಿಚಿತ ಲೋಕವೊಂದರತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೆದು, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಗುಪ್ತ ಸಮಾಜಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ 'ಸಿದ್ಧವೇಶ' ತುಂಬ ಸಹಕಾರಿ. ಇಂಥ ಹಲವು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಇತಿಹಾಸದ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಬಗೆಗಣ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: Gopinatha Rao 1944: 21.
2. ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಲಾಕುಳಶೈವರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಬಗೆಗಣ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ಬಿ. 1985: 266-330.
3. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ: ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ, 1976: 37.
4. ಕಾಳಾಮುಖರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. ನೋಡಿರಿ: Bombay Karnataka Inscriptions (1) 50 and Ephigraphica Indica XVI-Page 80

ಅನುಬಂಧ

ಸಿದ್ಧವೇಶದ ಹಾಡು

(ಈ ಹಾಡಿಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಒಂದು ಪಾಠವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.)

ಪೂರ್ಣಪಾಠ

ದುಂಬಿಸಾಲೆ ದುಂಬಿಸಾಲೆ
ಸಿದ್ದುಲಿಂಗ ಮುದ್ದುಲಿಂಗ ಸುದ್ದ ಬೇಸೋ
ನಾವು ಯಾವ ಊರು ಯಾವ ತಳ ”
ನಾವು ಕಾಶೀಯ ತಳದವರು ”
ನಾವು ಕಾಶೀಯ ತಳದಿಂದ ”
ನಾವು ಕದಿರೆಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಕದಿರೆಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಬಿದಿರೆಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಬಿದಿರೆಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಗಾಳಿಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಗಾಳಿಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಗೋಳಿಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಗೋಳಿಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ವಿಟ್ಲೇಲ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ವಿಟ್ಲೇಲ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಐಗೂರ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಐಗೂರ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಅಂಬೆಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಅಂಬೆಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ತುಂಬೆಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ತುಂಬೆಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ನೆಕ್ಕಿಯ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ನೆಕ್ಕಿಯ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ನೇರಳೆ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ನೇರಳೆ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠದಿಂದ ”
(ಸನ್ಯಾಸಿ ಪ್ರವೇಶ)
ನಾವು ಹೂವೆಂಗಿ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಹೂವೆಂಗಿ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಗುರುಪುರ ಮಠಕ್ಕಾಗಿ ”
ನಾವು ಗುರುಪುರ ಮಠದಿಂದ ”
ನಾವು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಿದ್ದೆವಮ್ಮ ”

ನಾವು ಪುರ್ಸರಾಯರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಸುದ್ದ ಬೇಸೋ
ನಾವು ಹತ್ತು ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಯ್ಯ ,,
ನಾವು ಒಂದೇ ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ,,
ನಾವು ದೇವ್ರ ಮುಂದೆ ಅಡಿಕೊಂಡು ,,
ನಾವು ಬಚ್ಚಿಬ್ಬಳಲಿ ಬಂದೆವಮ್ಮ ,,
ನಮ್ಮ ಹುಲ್ಲು ಕತ್ತಿ ಹನುಮಪ್ಪಯ್ಯ ,,
ನಮ್ಮ ಗುಂಡುಕಲ್ಲು ಗುರುವಪ್ಪಯ್ಯ ,,
ನಮ್ಮ ಚಟ್ಟೆ ಬತ್ತ ಪಿಟ್ಟೆ ಸಂಕರ ,,
ನಮ್ಮ ಬಾರುಕೋಲು ಬಸವಯ್ಯ ,,
ನಾವು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೋಗಬೇಕು ,,
ನಮ್ಮ ಕೈಯ್ಯನ್ನಾದ್ರೂ ತುಂಬಿ ಕಳಿಸಿ ,,
ನಾವು ವರುಷಕೊಮ್ಮೆ ಬರುವರಯ್ಯ ,,
ನಾವು ತಾರಾವು ಮಾರಾವಲ್ಲ ,,
ನಾವು ಹತ್ತಕ್ಕೊಂದು ತಾರಪೂರ ,,
ನಮ್ಮ ಎಂಟಕ್ಕೊಂದು ಘಂಟೆಸರ ,,

ಹೇಳಿದವರು: ಕಿರ್ಲಾಯ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಗೌಡ (50 ವರ್ಷ) ಮತ್ತು ಗೆಳೆಯರು (8 ಜನರು)
ಸ್ಥಳ: ಕಿರ್ಲಾಯ, ಸುಳ್ಯ ತಾ. ದಿನಾಂಕ: 21-8-1982. ಅಪರಾಹ್ನ 4 ಗಂಟೆ

1985

3

ಕಂಬುಲ: ಆಟವೋ.. ಆಚರಣೆಯೋ?

1

ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು 'ಕಂಬುಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಕಂಬಳ-ಕಂಬುಳ' ಎಂದೂ ಜನರು ಇದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕುಂದಾಪುರದಿಂದ ಕಾಸರಗೋಡಿನವರೆಗೆ ಪಸರಿಸಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲವು ಅಪಾರವಾದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಬುಲಗಳು, ದೀಪಾವಳಿಯ ಅನಂತರ ಆರಂಭವಾಗಿ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುವಿನ ಕಾಲಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಾದರೆ ಜಾರ್ದೆ ತಿಂಗಳಿನಿಂದ ಸುಗ್ಗಿ ತಿಂಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇವು ಜರಗುತ್ತವೆ. ಭತ್ತದ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೊದಲ ಏಣೆಲ್ ಬೆಳೆ ಮುಗಿದು ಎರಡನೆಯದಾದ ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆಗೆ ಕೆಲಸ ಆರಂಭ ಮಾಡುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ಹೀಗೆ ನಡೆಯುವ ಕಂಬುಲಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು 300ನ್ನು ಮೀರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ತುಳುನಾಡಿನ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು. ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಡಮೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕಂಬುಲಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ತ್ವದವು, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.

1. ಮೂಲ್ಕಿ ಅರಸು ಕಂಬುಲ
2. ಪಂಡಾರು ಅರಸು ಕಂಬುಲ
3. ಎರ್ಮಾಳುಬೂಡು ಕಂಬುಲ
4. ಕದರಿ ದೇವರ ಕಂಬುಲ
5. ಬಜಗೋಳಿ ಕಂಬುಲ
6. ಮೂಡಬಿದರೆ ಕಂಬುಲ
7. ಬಳ್ಳಮಂಜ ಕಂಬುಲ
8. ಸುರತ್ಕಲ್ಲು ಕಂಬುಲ
9. ಕಾರ್ನಾಡು ಕಂಬುಲ
10. ವೇಣೂರು ಕಂಬುಲ
11. ತಲಪಾಡಿ ಕಂಬುಲ

12. ಮಂಜೇಶ್ವರ ಕಂಬುಲ
13. ಒಕ್ಕಾಡಿ ಗೋಳಿ ಕಂಬುಲ
14. ಕಳತ್ತ್ರಮಜಲು ಕಂಬುಲ
15. ಅಳದಂಗಡಿ ಕಂಬುಲ
16. ಮರವೂರು ಕಂಬುಲ
17. ಉಪ್ಪಿನಂಗಡಿ ಕಂಬುಲ
18. ಬೊಳಂತೂರು ಕಂಬುಲ
19. ಮಿಜಾರು ಕಂಬುಲ
20. ಪಡುಬಿದ್ರೆ ಕಂಬುಲ
21. ಕಟಪಾಡಿ ಕಂಬುಲ
22. ಐಕಳಬಾವಾ ಕಂಬುಲ
23. ಶಿಮಂತೂರು ಕಂಬುಲ
24. ಪುತ್ತೂರು ಕಂಬುಲ
25. ಪಾಣೆಮಂಗಳೂರು ಕಂಬುಲ
26. ಅರಿಬೈಲು ಕಂಬುಲ
27. ಕಾಂತಮಂಗಲ ಕಂಬುಲ

ಈ ಹೆಸರಿನ ಪೂರ್ವಪದವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ಜನ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಕಂಬುಲಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ, ಬದಲು ಕೇವಲ ಮೂರು ಕಂಬುಲಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ

1. ಕದರಿ ದೇವರ ಕಂಬುಲ
2. ಮೂಲ್ಕಿ ಅರಸುಕಂಬುಲ ಮತ್ತು
3. ವಂಡಾರು ಅರಸುಕಂಬುಲ

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಕದರಿ ದೇವರ ಕಂಬುಲವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷವೂ ನೋಡಿ (1986, 1987, 1988, 1989) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಂಬುಲದಲ್ಲಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಉಳಿದ ಎರಡು ಕಂಬುಲಗಳನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ನೋಡಿ (1988, 1989) ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ, ಕೆಲವು ಸಲ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದೇ ಮೂರು ಕಂಬುಲಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸ್ಥಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು

ಕಂಬುಲಗಳೂ ತುಳುನಾಡಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಕದರಿ ತುಳುನಾಡಿನ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ವಂಡಾರು ತುಳುನಾಡಿನ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಮೂಲ್ಕಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಹೃದಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ, ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲುದೆಂದು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಕದರಿಯದ್ದು 'ದೇವರ ಕಂಬುಲ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೂಲ್ಕಿಯದ್ದು 'ಅರಸುಕಂಬುಲ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವಂಡಾರಿನದ್ದು ಅರಸು ಕಂಬುಲವೇ ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇಲ್ಲ, ಬದಲು ಅಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹರಕೆಗಾಗಿ ಗದ್ದೆಗಿಳಿಸಿ ಓಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದಾದ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮೊದಲಿನೆರಡು ಕಂಬುಲಗಳು ತುಳು ಮಾತಾಡುವ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ, ಕೊನೆಯದಾದ ವಂಡಾರು ಅರಸು ಕಂಬುಲವು 'ಕುಂದಾಪುರ ಕನ್ನಡ'ದ (ಕನ್ನಡ ಒಂದು ಉಪಭಾಷೆ) ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವುದು ಹೌದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕದರಿ ದೇವರ ಕಂಬುಲವು ಮಂಗಳೂರು ಮಹಾನಗರದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ, ವಂಡಾರು ಕಂಬುಲವು ಕುಂದಾಪುರ ಪರಿಸರದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೂಲ್ಕಿಯು ಅತ್ತ ನಗರವೂ ಅಲ್ಲದ, ಇತ್ತ ಹಳ್ಳಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ಮಧ್ಯಮ ತರಗತಿಯ ಊರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕದರಿ, ಮೂಲ್ಕಿ ಮತ್ತು ವಂಡಾರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕಂಬುಲಗಳನ್ನು ನಾನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಈ ಕಂಬುಲಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾನು ತರ್ಕಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು, ಇತರ ಕಂಬುಲಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾದೀತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ ಕಂಬುಲಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಅಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಕಂಬುಲದ ಒಟ್ಟು ರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ ವಿವರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಂಬುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅದರ ಒಟ್ಟು ರೂಪವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಹಳ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿವೆ. ಕಂಬುಲದ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಕಂಬುಲದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ನಡೆಯಬೇಕು.

2

ಕಂಬುಲ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ದಿನವನ್ನು ಊರಿನ ಹಿರಿಯರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಜೊತೆಸೇರಿ, ಚರ್ಚಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲವು ಯಾರ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಗದ್ದೆಯ ಯಜಮಾನನದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಮಾತು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಕಂಬುಲಗಳಲ್ಲಿ ದಿನವೂ ಪರಂಪರಾನು

ಗತವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕದರಿ ಕಂಬುಲವು ಜಾರ್ದೆ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು (ದಶಂಬರ ಮೊದಲವಾರದಲ್ಲಿ) ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥದ್ದನ್ನು ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರೂ ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ಹಂಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಕೆಲವು ಗಣ್ಯರಿಗೆ ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು 5 ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'ಹೇಳಿಕೆ' ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರಿಗೆ ಕಂಬುಲಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಬಸ್‌ನಿಲ್ದಾಣ ಗಳಲ್ಲಿ, ತರಕಾರಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ಶರಾಬು ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಕೋಳಿಕಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಊರಿನ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ನಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಒಟ್ಟು ಸೇರುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಕಂಬುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲ ನಡೆವ ಸ್ಥಳ, ಕಂಬುಲ ನಡೆಸುವ ಯಜಮಾನರು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಯಾರ್‍ಯಾರ ಕೋಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆ, ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನರು ಬಹಳ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಕ್ತ ವರ್ಷದ ಕಂಬುಲಗಳು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷ ನಡೆದ ಕಂಬುಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಜನರು, ಕಂಬುಲ ಮತ್ತು ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳು ಅಭೇದ್ಯವಾಗಿ, ಒಂದಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕಂಬುಲದ ಸುದ್ದಿ ಜನರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರ ವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಕಂಬುಲ - ಅಂದರೆ ಕೋಣಗಳ ಓಟಕ್ಕೆ ನಿಗದಿಯಾದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ, ಕಂಬುಲ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೊರಗರು ಕಂಬುಲದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಊರಿನವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲೋಸುವ ಊರಿಡೀ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ.[1] ಅವರನ್ನು ಜನರು 'ದೋಲ ನಲಿಕೆತಕುಲು' [ಕನ್ನಡ: ಡೋಲಿನ ಕುಣಿತದವರು] ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೊರಗರು ಕಂಬುಲದ ಮುನ್ನಾದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಬೇಗನೆ ಎದ್ದು, ಸ್ನಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಶುಚಿಭೂತರಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವವಾದ ಕೊರಗತನಿಯ[2] ಭೂತಕ್ಕೆ ಕೈಮುಗಿದು ಒಳಿತಾಗಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ಡೋಲು ಬಾರಿಸುತ್ತ ಊರಿಡೀ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಕಂಬುಲದ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿ, ಕಂಬುಲಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಆಮಂತ್ರಣನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಕಂಬುಲ ನಡೆಸುವ ಯಜಮಾನನ ಕುಟುಂಬದವರಿಗೆ ಕೊರಗರು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಂಡಾರು ಕಂಬುಲದಲ್ಲಿ ಕೊರಗರು, ಕೊರಗತನಿಯ, ಹ್ಯಾಗುಳಿ ಮತ್ತು ನೀರೋಣಿಯ ನಂದಿ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಭೋಜರಾಜ ಶೆಟ್ಟಿ, ಸಂಕದ ಬಾಗಿಲು ಸೀತಾರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ, ಕೋಟೆಮನೆ ಶೇಷು ಶೆಟ್ಟಿ, ಶೀನಪ್ಪ ಶೆಟ್ಟಿ, ಮೂಕಾಂಬಿಕ ಶೆಡ್ತಿ, ಐತುಶೆಟ್ಟಿ, ತುಂಗಮ್ಮ ಶೆಡ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತು ಶೆಟ್ಟಿಯವರ ಮನೆಗೆ ತೆರಳಿ ಕಂಬುಲದ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿ, ಸಾಯಂಕಾಲ 7 ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮುಖ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು, ಭೂಮಾಲಕರು ಮತ್ತು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರ ಬಂಧುವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು.



ಚಿತ್ರ - 9: ಕೊರಗರ ಕಡ್ಡಾಯಿ



ಚಿತ್ರ - 10: ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಹರಕೆಯ ಕೋಣಗಳು

ಚಿತ್ರಕೃಪೆ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಉಡುಪಿ

ಹೀಗೆ ಊರಿಗೆಲ್ಲ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಸಿ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕೊರಗರು, ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆ ಮತ್ತು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಊರಿಗೆ ಸುದ್ದಿಕೊಡಲು ಹೋದ ಕೊರಗರಲ್ಲದೆ ಇತರ ಕೊರಗರೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಗಂಡುಸರು, ಹೆಂಗುಸರು, ಮಕ್ಕಳು, ಯುವಕರು - ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸೇರುವ ಕೊರಗರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು 40 ರಷ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಡೋಲು ಬಾರಿಸುತ್ತ ಇವರು, ಮಧ್ಯೆ ಬೆಂಕಿ ಉರಿಸುತ್ತ, ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕುಣಿಯಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊರಗರ ಮುಖಂಡನಾದ ಒಬ್ಬನು ಇಡೀ ಕೊರಗರ ಗುಂಪನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮುಖಂಡನನ್ನು 'ಮುಕಾರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಕಾರಿಯ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆವ ಕೊರಗರ ಗುಂಪು ರಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತಲೇ 'ಕಳ್ಳು' (ಶೇಂದಿ) ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ತಿನ್ನಲು 'ಕಂದೆಲ್‌ತಡ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ[3]. ರಾತ್ರಿ ಹೆಚ್ಚಾ ಗುತ್ತಲೇ ಕುಣಿತದ ವೇಗ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೊದಲ ಹಂತವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಬೇರೆಯವರ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಎಳೆದು ಹಾಕಿ ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಪೂರ್ತಿ ನಗ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಕನಿಷ್ಠತಮ ಉಡುಪನ್ನು (ಉದಾ: ಕಾಚ ಮಾತ್ರ) ಮಾತ್ರ ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಾದರೊಬ್ಬನು ಹುಡುಗಿಯ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ, ಉಳಿದ ಗಂಡಸರು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಸಲವೂ ಏರಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ನೋಡಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊರಗ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡುಸರ ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರೇ ವಿನಾ ಅವರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಗಂಡುಸರು ಮತ್ತು ಯುವಕರು ಸಲಿಂಗರತಿಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಮುಷ್ಠಿಮೈಥುನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ವೀರ್ಯ ಸ್ಖಲನಗೊಂಡವರು ಅದನ್ನು ಒರೆಸುತ್ತಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೇ ಕಂಬುಳದ ಗದ್ದೆಯಿಂದ ತಂದ ನೀರಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ತೊಳೆಯು ತ್ತಿದ್ದರು. ಇಡೀ ಗುಂಪಿನ ನರ್ತನವೂ, ನರ್ತನದ ಚಲನೆಯೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಭೋಗವನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಗುಂಪು ಆಗಾಗ ಕಿರುಚಿ, ತನ್ನ ನರ್ತನದ ಲಯವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮುಲ್ಪ ಪೋಟುವೆರೋ' (ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ....) 'ಪೂರಾ ಉಳಾಯಿ ಪೋಂಡೋ' (ಎಲ್ಲ ಒಳಗೆ ಹೋಯಿತೋ) 'ಪೊತ್ತೆಲ್ ಮಾತ್ರ ಪಿರ ಒರಿ ದುಂಡೋ' (ತರಡು ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೆ ಉಳಿದಿದೆ ....) ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರ ಮನೆಕಡೆ ತಿರುಗಿ, ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಕಡೆ ತಿರುಗಿ 'ಉರಲ್'ಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[4] ಕತ್ತಲಾಗುವಾಗ ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಗಿನ ಜಾಮದವರೆಗೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡುವಾಗ, ನಾನೊಬ್ಬನೇ ನನ್ನ ಉಪಕರಣಗಳ ಸಹಿತ ಇದ್ದೆ. ವಂಡಾರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿಬ್ಬರು ಇದ್ದರೂ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯ ಅನಂತರ ಅವರು ನಿದ್ರಿಸಿದರು. ನೀರವ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇಷ್ಟು ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.[5]

ಕಂಬುಲ ನಡೆಯುವ ದಿನ ಬೆಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಕೊರಗರು ತಮ್ಮ ಕುಣಿತವನ್ನು ಕಡಮೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಮೂರು ಜನರ ಗುಂಪಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂರು ಜನರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಕೋಣಗಳಂತೆ ಮಂಡಿಯೂರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕೋಣಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಹಗ್ಗ ಬಿಗಿಯುವಂತೆ ಬಿಗಿದು, ತಾನು ಕೋಣ ಓಡಿಸುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಈ ಅಣಕು ಕೋಣಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಈ ಅಣಕು ಕಂಬುಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೋಣ ಓಡಿಸುವವನ ಬೊಬ್ಬೆ, ಈಚೆ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕರೆಯುವುದು, ಓಡಿ ಬಂದ ಕೋಣಗಳು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಏರಿ ಬುಸುಗುಟ್ಟುವುದು, ಸುತ್ತ ನಿಂತವರಿಗೆ ಕೋಡುಗಳಿಂದ ತಿವಿಯುವುದು, ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಕೋಲಿನಿಂದ ಬಾರಿಸುವುದು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು 'ಕೋಣಗಳು' ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಹೊರಳಾಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೊರಗರ ಈ ಓಟವನ್ನು ನೋಡಲು ಹತ್ತಾರು ಜನ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಗಂಟೆ ನಡೆಯುವ ಇದನ್ನು ಕಂಬುಲದ ಒಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ತಾವು ಕೋಣಗಳಂತೆ ಅಭಿನಯಿಸಿದ ಅನಂತರ ಕೊರಗರು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದು, ತಮ್ಮ ಡೋಲಿನ ಸದ್ದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸದಿಂದ ಆಯಾಸಗೊಂಡಿರುವ ಅವರು ಈಗ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿಯಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು 'ಪನಿ ಕುಲ್ಲುನೆ' (ಕನ್ನಡ: ಹನಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ನಾನದ ಅನಂತರ ಮತ್ತೆ ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆದು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಡೋಲು ಬಾರಿಸುತ್ತಾ ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೆಲಸವು ಸಾಯಂಕಾಲದವರೆಗೆ ಮುಂದುವರೆದು, ಕಂಬುಲದೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರು ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ 'ಮಾಮೂಲು ಮರ್ಯಾದೆ'ಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೊರಗರು ಸುಮಾರು 24 ಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.[6] ಕದರಿಯಲ್ಲಿ ದೋಲನಲಿಕೆಯವರಿಗೆ ನಿಂಬೆಹುಳಿಯನ್ನು ಗೌರವಸೂಚಕವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಬೆಳಗ್ಗಿನ ಜಾವ ಕೊರಗರು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯಿಂದ ಹೊರಟತಕ್ಷಣ, ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನಿಂದ ತ್ರಿಶೂಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುತ್ತಾ, ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಇತರ ಗದ್ದೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಪುಣಿಯಲ್ಲಿ (ತೆವರಿನಲ್ಲಿ) ಒಳಗಿನ ಬದಿಗೆ ಈ ಗೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಕಾಣದಷ್ಟು ನೀರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು ಏರುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆ ಕಂಗೊಳಿಸಲು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಂಬುಲದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲೆಂದು ಬಂದ ಕೋಣಗಳೆಲ್ಲ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಲಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಬರುವಾಗ ಸಂಭ್ರಮದ

ಮೆರವಣಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಯ ದಿಬ್ಬಣ ಬರುವಂತೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೊಂಬು, ವಾಲಗ, ತಮ್ಮಟೆಗಳ ಸದ್ದಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸುಡುಮದ್ದಿನ ಸಿಡಿತ ಇರುತ್ತದೆ. ಮದುಮಗನನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣಗಳ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಹಾಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣದ ಯಜಮಾನರ ಹೆಸರನ್ನು ಬರೆದಿರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಟ್ಟೆಗೆ 'ಪಾವಡೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೋಣದ ಕೋಡುಗಳಿಗೆ ಸುಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಎಳೆದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಕೋಡಿನ ತುದಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಹೂವಿನ ಗೊಂಚಲನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಖಡ್ಗಕ್ಕೆ ಹಾಕುವ ರೀತಿಯ ಒರೆಯನ್ನು ಕೋಡಿಗೆ ಹಾಕುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಕೋಡಣಸು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೊರಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಗೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನೂ, ಕಾಸರ್ಕನ ಮರದ ಚಿಗುರನ್ನೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣಗಳ ನೆತ್ತಿಗೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಬಿಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ನೆತ್ತಿಬಲ್ಲ್' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ 'ಜೂಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೂಗಿಗೆ ಹಗ್ಗ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಮೂಂಕುದಾರ' ಇಲ್ಲವೇ 'ದುಡಿಪನೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಕೊರಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಬಲದ ಕಾಲಿಗೆ ಹಳೆಯ ಚಪ್ಪಲಿನ ಒಂದು ಚೂರನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಎಡಕಾಲಿಗೆ ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆಯ ತುಂಡನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಮಂತ್ರಿಸಿದ ನೂಲನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ತಾಯತವನ್ನು ಬಲದ ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ 'ದೃಷ್ಟಿ' ಹಾಕಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆ ತಲುಪುತ್ತಲೇ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಅದ್ದಿದ ನೀರನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕುಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳ ಆಯ-ಪ್ರಮಾಣ ಊಹನಾತೀತವಾದುದು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ ಅವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಒಂದು ಸುಖ. ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಜೊತೆ ಕಂಬುಲದ ಕೋಣದ ಸಾಕಣೆಗೆ ವರ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೂವರೆ ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿ ವೆಚ್ಚ ತಗಲುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ತಳಿಯ ಕೋಣದ ಮರಿಗಳಿಗೆ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೆಲೆ ಇದೆ. ಸರಿ ಜೊತೆ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತರಬೇಕು. ಅನಂತರ ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಕಿಲೋ ಹುರುಳಿಯನ್ನು ಭತ್ತದ ತೌಡಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಿ ಕೊಡಬೇಕು. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನೂ, ತೆಂಗಿನಎಣ್ಣೆಯನ್ನೂ ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಸುಂಬಿ, ಬೀಟ್‌ರೂಟ್, ಶರಾಬುಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬೈಹುಲ್ಲನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ದಿನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಲ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಮೈಲಿಯಷ್ಟು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಧಗಂಟೆಯಷ್ಟು ಈಜಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗದ್ದೆ ಉಳಲಿ ಇವನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಕೋಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದೇ ಕನಿಷ್ಠ ಇಬ್ಬರನ್ನು ನೇಮಕಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕೋಣಗಳ ಆರೈಕೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು 'ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಕಸರತ್ ಮಾಡಿಸುವುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣಗಳು ಮಲಗುವ ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶುಚಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಫ್ಯಾನ್ ಕೂಡಾ ಹಾಕಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮನೆಯಿಂದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕುಲದೇವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಊರಿನ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕೈಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಸಂಭವಿಸುವ

ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಶುಭ ಮತ್ತು ಅಶುಭ ಫಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಳ್ಳಿನ (ಶೇಂದಿಯ) ಮಡಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಎದುರು ಬಂದರೆ, ಮುತ್ತೈದೆ ಹೆಂಗುಸರು ಕಾಣಸಿಕ್ಕಿದರೆ, ಶುಭಶಕುನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂಟಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಸೌದೆಕಟ್ಟು, ಹೊಸಮಡಕೆ ಅಡ್ಡ ಬಂದರೆ ಅಶುಭವೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಾಹ್ನ ಸುಮಾರು 11 ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ವರ್ಗದ, ವಿವಿಧ ಜಾತಿಯ, ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಯದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಗುಸರ ಭಾಗವಹಿಕೆ ಕಡಮೆ. ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗುಸರಿಗೆ ಕಂಬುಲದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಂಗಡಿಗಳು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತ್ತಿ, ನೊಗ, ನೇಗಿಲುಗಳಂಥ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನನು ತನ್ನ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳೊಡಗೂಡಿ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ "ನಾಗನ ಬನ'ಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ನಾಗನಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು ಕಂಬುಲದ ಯಶಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಒಡೆದು, ಪಿಂಗಾರ ವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ, ಅಡ್ಡಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಪಿಂಗಾರದ ಕೆಲವು ಎಸಳುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ವಂಡಾರಿನಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನರ ಮನೆ ಒಳಗೇ ನಾಗನ ಹುತ್ತ ಮತ್ತು ವಿಗ್ರಹ ಇರುವುದರಿಂದ 'ನಾಗಪೂಜೆ' ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪೂಜೆಯನಂತರ, ಅಡಿಕೆಯ ಪಿಂಗಾರವನ್ನು ತಂದು, ಅದರ ಒಂದೆರಡು ಎಸಳುಗಳನ್ನು, ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರ ಕೋಣಗಳ ಹಣೆಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಜಮಾನರ ಕೋಣಗಳನ್ನು 'ಮೂರ್ತದ ಎರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಮೂರ್ತದ ಎರು' ವಿಗೆ ಪಿಂಗಾರ ಕಟ್ಟಿದ ಅನಂತರವೇ ಇತರ ಕೋಣಗಳ ಹಣೆಗೆ ಪಿಂಗಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಂಡಾರಿನಲ್ಲಿ ಪಿಂಗಾರ ಕಟ್ಟದೆ ಕೋಣಗಳಾಗಲೀ, ಎತ್ತುಗಳಾಗಲೀ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಳಿಯಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವೂ ಇದೆ.

'ಮೂರ್ತದ ಎರು'ವಿಗೆ ಪಿಂಗಾರ ಕಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಬೇಂಡ್, ವಾಲಗ, ತಮ್ಮಟೆ, ಕೊಂಬು, ಕಹಳೆ, ಸಿಡಿಮದ್ದುಗಳ ಸಿಡಿತದೊಂದಿಗೆ ವೈಭವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭೂತವು ತನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವೇಷಭೂಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೂರ್ತದ ಎರುವಿನೊಂದಿಗೆ ಇರು ತ್ತದೆ.[7] ಮೂರ್ತದ ಎರುವನ್ನು ಕಂಬುಲಗದ್ದೆಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ತುದಿಯನ್ನು 'ಗಂತ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಂತ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸು ವುದಕ್ಕೆ 'ಕರೆ ಬುಡ್ಪಾವುನಿ' (ಕನ್ನಡ: ಕರೆ ಬಿಡಿಸುವುದು) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೂರ್ತದ ಎರುಗಳನ್ನು ಕರೆಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಆ ಕೋಣವನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇಲ್ಲ. ಅವು ತಮ್ಮದೇ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಓಡಿಬಂದು, ಗದ್ದೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕೋಣಗಳು ಓಡಿ ಬಂದು ತಲುಪುವ ಸ್ಥಳ ಗದ್ದೆಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಗದ್ದೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಳವನ್ನು 'ಮಂಜೊಟ್ಟಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೂರ್ತದ ಎರುಗಳು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಲು ಎರಡು ಕಂಬಗಳನ್ನು ನೆಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಡನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ದರಿಗುಂಟ' ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ದರಿಗುಂಟ'ಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮೂರ್ತದ ಎರುಗಳು ಕಂಬುಲ ಮುಗಿಯುವಲ್ಲಿವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಇದಾದ ಅನಂತರ ಕೋಣಗಳ ಓಟದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳ ಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯ ದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯವನ್ನು 'ಮಲ್ಲ' (ಕನ್ನಡ: ಹಿರಿಯ) ಎಂದೂ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದವನ್ನು 'ಎಲ್ಯ' (ಕನ್ನಡ: ಕಿರಿಯ) ಎಂದೂ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಓಟಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳ ವಿವರ ಇಂತಿದೆ:

1. **ಬಳ್ಳತವು:** 'ಬಳ್ಳತವು' ಎಂದರೆ 'ಹಗ್ಗದ್ದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳ ಹೆಗಲಿಗೆ ಮೊದಲು ನೊಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಆ ನೊಗದ ಮಧ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ಕೋಣಗಳ ಹಿಂದುಗಡೆಗೆ ಇಳಿಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಹಗ್ಗದ ಆ ತುದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬಾತನು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಓಟದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಓಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜೊತೆ ವೇಗವಾಗಿ ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದೋ ಅದು ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಓಡಿಸುವಾತನ ಓಟದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಧಿಕವಾಗಿರಬೇಕು.
2. **ಅಡ್ಡ ಪಲಾಯಿ:** ಇದರಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳ ಹೆಗಲ ಮೇಲಿನ ನೊಗಕ್ಕೆ ಉದ್ದವಾದ ಹರಗುವ ಗೋರುಹಲಗೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಕೋಣ ಓಡಿಸುವಾತ, ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಕೋಣದ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ಚಾಟಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಕೋಣಗಳ ತೊಡೆಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಾರಿಸುತ್ತ, ಅವು ವೇಗವಾಗಿ ಓಡುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಓಡಿಸುವಾತನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಓಟದ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಹಿಡಿತ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಆದರೂ ಆಯತಪ್ಪಿ ಗದ್ದೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇಗದ ಓಟಕ್ಕೇ ಬಹುಮಾನ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.
3. **ನೇಗಿಲ ಓಟ:** ಇದರಲ್ಲಿ ಉಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೋಣಗಳನ್ನು ನೇಗಿಲಿನೊಂದಿಗೆ ಓಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಓಟವಾದ್ದರಿಂದ ಕಡಮೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಓಡುವಾಗ ನೇಗಿಲ ಮೊನೆ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ತಾಗಿದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಅಪಾರವಾದ ನೋವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಕಾಲು ಕುಂಟಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇಗಕ್ಕೇ ಮರ್ಯಾದೆ.
4. **ಕಣೆ ಪಲಾಯಿ:** ಕಂಬುಲದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಓಟ. ಗೋರು ಹಲಗೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಮಾಡಿ, 'ಕಣೆ ಪಲಾಯಿ' (ಕನ್ನಡ: ಪಲಾಯಿ ಎಂದರೆ ಹಲಗೆ ಎಂದರ್ಥ) ಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೊಗಕ್ಕೆ ಬಿಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣ ಓಡಿಸುವಾತ ಈ ಕಣೆ ಪಲಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಒರೆಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು,

ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೋಣದ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಒಂದು ಕಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಣೆಪಲಾಯಿಯನ್ನು ನೆಲದತ್ತ ಅದುಮುತ್ತ ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಣೆಪಲಾಯಿಯಿಂದ ಈಗ ನೀರು ಕಾರಂಜಿಯಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಚಿಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಓಡಿಸುವಾತನ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳ ವೇಗ ಎರಡನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು, ನೀರಿನ ಚಿಮ್ಮುವಿಕೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಗದ್ದೆಯ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ, ಸುಮಾರು 20-25 ಅಡಿ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಿಸಾನೆ' ಎಂದು (ಕನ್ನಡ: ನಿಶಾನಿ) ಎಂದು ಹೆಸರು. ನಿಶಾನಿಗೆ ನೀರು ಹಾಯಿಸಿದ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿಶಾನಿವರೆಗೆ ನೀರು ಹಾರದಿದ್ದರೆ, ಅತಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಿಸಿದ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.[8]

ವೇಗವಾಗಿ ಓಡಿ ಬರುವ ಕೋಣಗಳು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ, ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವಾತನು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಗೆ ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ರಪರಪನೆ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋಬಾರಿ ಕೋಣಗಳ ಬೆನ್ನಿನ ಚರ್ಮ ಒಡೆದು ರಕ್ತ ಬರುವುದುಂಟು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂಬೆಹುಳಿಯನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಗಾಯವು ಇನ್ನಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮುಂದಿನ ಸಲದ ಓಟದಲ್ಲಿ ಅವು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಓಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಓಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸುವಾಗಲೇ ಕೋಣಗಳ ಮೇಲೆ ಜೂಜು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜೂಜಿನ ಮೊತ್ತ ಸುಮಾರು 10 ರೂಪಾಯಿಯಿಂದ 500 ರೂಪಾಯಿವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವು ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡೂಕಡೆ ಕೂಡಾ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಗುಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಅನಂತರ ಮೂರ್ತದ ಎರುವನ್ನು ಮೇಲೆ ತರಲಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಬಹುಮಾನ ವಿತರಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಗೆದ್ದ ಕೋಣಗಳ ಯಜಮಾನರಿಗೆ ಎಳನೀರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಗೌರವಿಸಲಾಗುವುದು. ಈಚೆಗೆ ಬಂಗಾರದ ಪದಕಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಗೆದ್ದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ರಾಜವೈಭವದಿಂದ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜನರೂ ಆ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣಗಳೆಲ್ಲ ತೆರಳಿದ ಅನಂತರ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ನಡು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೂವಿನಿಂದ ಅಲಂಕೃತವಾದ ಒಂದು ಕಂಬವನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನೆಡುವ ಮುನ್ನ, ನೆಡುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬಕ್ಕೆ ಅರಸಿನ ಬಣ್ಣದ ಹೂವುಗಳನ್ನೂ, ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬವನ್ನು ನೆಡುವಾಗ, ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನ ಕಂಬವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ದೋಲನಲಿಕೆಯವರು ಡೋಲು ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಇಡೀ ಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಪೂಕರೆ ಪಾಡುನ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನೆಡಲಾಗುವ ಕಂಬಕ್ಕೆ 'ಪೂಕರೆ ಕಂಬ' ಎಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ. 'ಪೂಕರೆ ಕಂಬ'ವನ್ನು ನೆಟ್ಟ ಅನಂತರ ಕೋಣಗಳು ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯಬಾರದು. ಮರುದಿನ ಊರಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಗದ್ದೆಗೆ ಭತ್ತದ ಸಸಿಯನ್ನು

ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಸಿ ನೆಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಒಂದೇ ದಿನದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯಬೇಕೆಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗುಸರು, ಸೂತಕ ಇರುವವರು ಭತ್ತದ ಸಸಿನೆಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಸಿನೆಡುವಲ್ಲಿಗೆ ಕಂಬುಲ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟು ಕಂಬುಲವು ತುಂಬ ರಂಗಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಒಟ್ನೊಟ್ಟಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುತ್ತಿನ ಯಜಮಾನರು, ಅವರ ಕೆಲಸದವರು, ವಿವಿಧಜಾತಿಯ ಜನರು ಇಲ್ಲಿ ಕಲೆಯುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ತುಂಬ ರಂಜನೀಯವಾದ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದಾಗಿದೆ.

3

ಮೇಲೆ ನೀಡಿದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಬುಲದ ಅರ್ಥ ಏನೆಂಬುದು ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಯೂಲರ್ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿವರಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಘಟನೆ ಗಳೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ[9].....'ಕಂಬುಲ'ದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದವರಿಗೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿರದೆ, ಒಂದು ಆಚರಣೆಯೂ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಕೊರಗರು ನರ್ತಿಸುವುದು, ಪೂಕರೆ ಹಾಕುವುದು, ನಾಗ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ನೇಜಿನೆಡುವುದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಬುಲದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ತುಂಬ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕು.

ಕಂಬುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಡಮೆ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ (1978), ಚಿತ್ತರಂಜನದಾಸ ಶೆಟ್ಟಿ (1983), ವಿವೇಕ ರೈ (1986), ರಸಿಕ ಪುತ್ತಿಗೆ (1982), ಸಂಜೀವ ಸೋಮೇಶ್ವರ (1988) ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಕಂಬುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಂಬುಲ'ವು ಒಂದು ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆ. ಅದು ಜನರಿಗೆ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕಂಬುಲದ 'ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ತುಂಬ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳ ಓಟದ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಇವರು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಕಂಬುಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬಂಧುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇವರು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ 'ಕಂಬಳ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅರ್ಥ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಾದಗಳಿವೆ. ಒಂದು ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಂಬಳ' ಪದವು 'ಕಂಪ' ಮತ್ತು 'ಕಳ' ಎಂಬೆರಡು ಪದಗಳು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ 1978 ಮತ್ತು ವಿವೇಕ ರೈ 1986). ಇಲ್ಲಿ 'ಕಂಪ'ವು ಆಳವಾದ ಕೆಸರುಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಳ'ವು ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೋಣಗಳು ಓಡುವ ಕೆಸರಿನ ವಿಶಾಲವಾದ ಗದ್ದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದರಲ್ಲಿದೆ.

ಎರಡನೇ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಂಬಳ' ಪದವು 'ಕಂಬ' ಮತ್ತು 'ಕಳ' ಎಂಬೆರಡು ಪದಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪೂರ್ವ ಪದವು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೆಡಲಾಗುವ 'ಕಂಬ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೇ ಪದವು 'ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟ ಕಂಬ' (ಚಿತ್ತರಂಜನ ದಾಸ ಶೆಟ್ಟಿ 1983). ಕೆಲವು ನಿರೂಪಕರ ಪ್ರಕಾರ 'ಮೂರ್ತದ ಎರು'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ 'ದರಿಗುಂಟ'ದಿಂದ ಕಂಬಳ ಪದ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು.[10]

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ 'ಕಂಬಳ' ಆಧಾರ ಪದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಲ್ಲರೂ 'ಕಂಬುಲ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.[11] 'ಕಂಬಳ' ಪದವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊರತು ಜನಪದರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೇ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಬದಲು 'ಕಂಬುಲ' ವನ್ನು ಆಧಾರ ಪದವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

'ಕಂಬುಲ' ಪದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪದಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬಹುಶಃ ಆ ಎರಡು ಪದಗಳು 'ಕಂಪ' ಮತ್ತು 'ಪುಲ'ವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. 'ಕಂಪ' ಎಂದರೆ 'ಕೆಸರು' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಕಂಪ ಕಂಡ' ಎಂದರೆ 'ಕೆಸರು ಗದ್ದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಎರಡನೇ ಪದವಾದ 'ಪುಲ'ವು 'ಪೊಲ'ದ ಆದಿರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಗದ್ದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ (ಕಿಟ್ಟೆಲ್ 1975: 1086). ಇವೆರಡು ಪದ ಸೇರಿದರೆ 'ಕೆಸರುಗದ್ದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳು ಓಡುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಸರುಗದ್ದೆಯೇ ಆಗಬೇಕು. ಕೆಲವರು 'ಕೆಸರುಗದ್ದೆ ಓಟ' ಎಂದೂ ಕಂಬುಲಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೌದಾದರೆ 'ಕಂಬುಲ' ಪದವು

ಕಂಪ + ಪುಲ ⟶ ಕಂಪುಲ ⟶ ಕಂಬುಲ

ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಪುಲ'ವೇ ಮುಂದೆ 'ಪೊಲ'ವಾಗಿ ಅನಂತರ 'ಹೊಲ'ವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು, ಈಗಲೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಜನಪದರು 'ಕಂಬುಲ' ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.[12]

ಕಂಬುಲವು ನಡೆಯುವುದು ವಿಶಾಲವಾದ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಗದ್ದೆಗಳು ಭೂಮಾಲಕರಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರು ಭೂಮಾಲಕರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಗಳ ಜನರು ಕಂಬುಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣ ಸಾಕುವವರೂ ಈ ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಗಳ ಜನರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ್ಕಿ ಅರಸು ಕಂಬುಲದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಅಲ್ಲಿನ ಸಾವಂತ ಅರಸರು. ಜೈನರಾಗಿರುವ ಅವರು ಭೂಮಸೂದೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಜಮೀನನ್ನು ಕಳಕೊಂಡರೂ ಇಂದಿಗೂ ಅರಸು ಎಂಬ ಅಭಿದಾನಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕೋಣಗಳು ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿದ ಅನಂತರವೇ ಉಳಿದವರ ಕೋಣಗಳು ಇಳಿಯಬೇಕು. ಮೂಲ್ಕಿ ಮಾಗಣೆಗೆ ಸೇರಿದ 64 ಗುತ್ತಿನ ಜನರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕದರಿಯದ್ದು ಈಗ 'ದೇವರ ಕಂಬುಲ' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕುಲಶೇಖರದ ಅಳುಪ ಅರಸರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇಂದಿಗೂ ಕದರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತಾವರ, ಇನೋಳಿ, ಕುತ್ತಾರು, ಕೊಡಿಯಾಲಗುತ್ತು, ಗುಡ್ಡೆ

ಗುತ್ತು, ಬಡಿಲಗುತ್ತು, ಮುನ್ನೂರುಗುತ್ತು, ಉಳ್ಳಾಲಗುತ್ತು, ಅಮುಣಿಂಜೆಗುತ್ತು, ಪುತ್ತಿಗೆಗುತ್ತು, ತೋಕೂರುಗುತ್ತು, ಹರೇಕಳಗುತ್ತು, ಅಡ್ಯಾರಗುತ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಬಂದರೆ, ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಂಡಾರಿನಲ್ಲಿ ವಂಡಾರಿನ ಅರಸರು ಕಂಬುಲವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ಅರಸರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಸುತ್ತು ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಂಬುಲಕ್ಕೂ 'ಪಾಳೇಗಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಒಂದು ಗಾಢವಾದ' ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಕಂಬುಲದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿನವರಿಗೆ ಒಂದನೇ ಮರ್ಯಾದೆ ಸಲ್ಲುವುದೇ, ಅವರು ಹೊಂದಿರುವ ಜಮೀನಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಕಳೆದ 6 ವರ್ಷಗಳಿಂದ (1984 ರಿಂದೀಚೆ) ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಉದ್ಯಮಿಗಳ ಹೆಸರು ಕಾಣಲು ಸಿಗುತ್ತಿದೆ. ಗೆದ್ದ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಚಿನ್ನದ ಪದಕವನ್ನೋ ಬೆಳ್ಳಿಯ ತಟ್ಟೆಯನ್ನೋ ಉದಾರವಾಗಿ ನೀಡುವ ಇವರು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಭೂಮಾಲಕರ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಗಳೂರಿನಂಥ ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಒಡೆತನ ಗುತ್ತಿನವರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಕಂಬುಲದ ದಿನ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣಿನ ಗುರುತನ್ನು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಗದ್ದೆಗಳಿಗಿಂತ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬುಲದ ದಿನ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವಲ್ಲಿಂದ ಕಾಲವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಮೇಲೆ ಕನಿಷ್ಠ ಕಂಬುಲದ ದಿನವಾದರೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ಒಡೆತನ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಂಬುಲದ ದಿನದಂದು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಒಡೆತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಈ ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಡೆತನದ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ನಿಜವಾಗಲೂ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಂಬುಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೊರಗರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ಅವರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

1. ದೋಲಿನ ನಿಯತವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು.
2. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುವುದು.
3. ಕಂಬುಲವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದು.

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ದೋಲಿನ ಶಬ್ದ ಯಾಕೆಂದು ಕೊರಗರನ್ನೂ, ಕಂಬುಲದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಅವರದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಉತ್ತರ ಬಂತು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೂರದ ಊರಿನಿಂದ ಬರುವ ಜನರಿಗೆ ಕಂಬುಲ ನಡೆವ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತಲುಪಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಲು ದೋಲನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ವಿವರಣೆಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆ ನಿಜವಾದುದೇ ಆದರೆ, ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೋಲಿನ ಶಬ್ದದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಈಗ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕಗಳ

ಶಬ್ದ ದೋಲಿಗಿಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಕರಪತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೋಣದ ಯಜಮಾನರಿಗೆ ಸ್ಥಳದ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೊರಗರ ದೋಲಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಮೌನದ ಬಗ್ಗ ಚರ್ಚೆನಡೆಸಿದ ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳಾದ ಮಾನವರು ಕೃತಕವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಆವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಬುಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ (LEACH 1976: 63).[13] ಕೊರಗರು ದೋಲನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿ ಬಾರಿಸುವುದರಿಂದ ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಶಬ್ದದ ಒಂದು ಆವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆವರಣವು ಶಬ್ದದ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು ಮಾನವನ ಗೃಹೀತ. ದೋಲಿನ ನಿಯತವಾದ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತುಂಬ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತವಾದುದು. ಆದರೆ, ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸದೆ, ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ 'ಕಂಬುಲ'ವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾನವನು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ನೇರಕ್ಕೆ ನಿಯುಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದು.

ಎರಡನೆಯದಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ನಡೆಯುವ ರೀತಿಯೇ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವ ಅಥವಾ ನೇಜಿನೆಡುವ ಕೆಲಸದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಗದ್ದೆಯ ಫಲವಂತಿಕೆ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನೇಜಿನೆಡುವ ಮುನ್ನ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವರು ಸಂಭೋಗಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ತುಳುನಾಡಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಕೊರಗರೇ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ, ಈ ಆಚರಣೆ ಕೊರಗರಿಗೂ ಭೂಮಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಷದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಡಾ. ವಿಲ್ಲಿ ಆರ್. ಡಿ'ಸಿಲ್ವ ಅವರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (SILVA 1985: 81-102) ಕಂಬುಲದೊಂದಿಗೆ ಕೊರಗರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಿಲ್ವ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರುಜುವಾತುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂಮಾಲಕರ ಅಡಿಯಾಳುಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕೊರಗರು ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಧದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗುತ್ತಾರೆ.[14] ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಅವರಿಗಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕಂಬುಲದ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಕೊರಗರಿಗೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಲಿಂಬೆಹುಳಿಯೂ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಕಂಬುಲದ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಕೊರಗರು ಕೋಣಗಳಂತೆ ನಟಿಸುವುದನ್ನು ಮನರಂಜನೆ ಎಂದೇ ಇದುವರೆಗೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯಲ್ಲ. ಕೊರಗರು ಕೋಣಗಳಾಗಿ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಓಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕೆಟ್ಟಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ, ಸುರಕ್ಷಿತ ಗೊಳಿಸಿದ ಅನಂತರವೇ ಭೂಮಾಲಕರ ಕೋಣಗಳು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೊರಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೋಣಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರಕೃತಿ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಜನಪದರು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯವರ್ಗದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾನು ಬೇರೊಂದೆಡೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1986: 161) ಕಂಬುಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊರಗರು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕೆಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತಮಾಡಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನರು, ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಖಾಯಿಲೆ ಬಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಕೊರಗರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ರೋಗವನ್ನು ತಮಗೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಕೊರಗರಿಗೆ ಇರುವುದ ರಿಂದಲೇ, ಅವರು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಂಬುಲದ ದಿನದಂದು ಕಂಬುಲದ ಯಜಮಾನರ ಕೋಣಗಳೇ ಗದ್ದೆಗೆ ಮೊದಲು ಇಳಿಯಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಇಳಿಯುವ ಮುನ್ನ ಯಜಮಾನರು ನಾಗಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಗನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುವ ಅಡಿಕೆಯ ಹಿಂಗಾರವನ್ನು ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳ ಹಣೆಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಾಗನ ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವುದು ಮೂಲತಃ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಸೆಗೂ, ನಾಗನ ಪೂಜೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಡಿಕೆಯ ಹಿಂಗಾರವು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಹಿಂಗಾರದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಸಾವಿರಾರು ಅಡಿಕೆ ಹೂಗಳು ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆಯ ಚಿಕ್ಕ ಕಾಯಿಗಳು ಸಂತಾನದ ಸಮೃದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಿಂಗಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಣೆಗೆ ಹಿಂಗಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ 'ಬಾಸಿಂಗ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕೇರಳದ ಉತ್ತರಭಾಗ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯದಿನ ಒಂದು ಕಳಸೆ ಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತುಂಬಿಸಿ, ಅದರ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರದ ಒಂದು ಗೊಂಚಲನ್ನು ನೆಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಅಡುಗೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಧೂವರರು ಅದಕ್ಕೆ ಕೈಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯು ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು, ಹಿಂಗಾರವು ಸಂತಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬೇರೊಂದೆಡೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1988: 42). ಹಿಂಗಾರದ ಅರಸಿನ ಬಣ್ಣವೂ ಶುಭಸೂಚಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ನಾಗರಹಾವಿನ ಬಣ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ವಧೂವರರ ಮೈಗೆ ಅರಸಿನವನ್ನು ತಿಕ್ಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬುಲದ ದಿನವೂ ಅಕ್ಕಿ ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳುವ ಕೋಣಗಳ ಮೈಗೆ ಹಿಂಗಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಲಿಂಬೆಹುಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಕುಣಿಯುವ,

ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವ ಕೊರಗರಿಗೂ ಮರುದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಲಿಂಬೆಹುಳಿಯನ್ನು ಗೌರವಾರ್ಥ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಂಬುಲದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ನಾಗಪೂಜೆಯೂ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಯಜಮಾನರ ಕೋಣಗಳೇ ಮೊದಲು ಓಡಬೇಕಾದ ವಿಧಿಯೂ ಜಮೀನು ಮತ್ತು ಸಂತಾನದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಒಡೆತನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಗಿದ ಅನಂತರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಗದ್ದೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೊಂದು ಕಂಬವನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಂಬಕ್ಕೆ 'ನಾಗಧ್ವಜ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ನಾಗಧ್ವಜವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಸಿನಬಣ್ಣದ ಹೂಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಂಬವನ್ನು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ನೆಡುವ ಮುನ್ನ, ನೆಡುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾಲನ್ನು ಎರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಾನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುವ ವಿವರಗಳಾಗಿವೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವೆರಡೂ ನಿಷೇಧಗಳಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗುಸರು ಇಳಿಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ವಂಡಾರು ಕಂಬುಲದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥದ್ದು. ವಂಡಾರು ಕಂಬುಲ ನಡೆಯುವ ಮುನ್ನ ಮದುವೆಯಾದವರು ಕಂಬುಲ ನಡೆಯದೆ ಸಂಭೋಗಿಸಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ನಿಷೇಧಗಳು ಅಥವಾ ನಂಬುಗೆಗಳು ಮಾನವನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೂ ಕಂಬುಲದ ಆಚರಣೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗದ್ದೆಯ ಫಲವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಫಲವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗೆಲುವನ್ನು ಈ ನಿಷೇಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಗಲಾರದ ಮಾನವನ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಭಾವಿಸಿದಂತೆ, ಕಂಬುಲವು ಕೇವಲ ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದು ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆಂಬುದೂ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೀಜವನ್ನು ಒಡೆದ ಕೋಣಗಳು ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯದೇ ಇರುವುದು ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ.

ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಜನರಿದ್ದರೂ ಬಂಟರದ್ದೇ ಪ್ರಥಮಸ್ಥಾನ. ಬಂಟರು ಕಂಬುಲದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಬಂಧವು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ವರ್ಷದ ಬಹುತೇಕ ಸಮಯವನ್ನು ಬಂಟರು ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ಆಹಾರದ ಬಗ್ಗೆ, ವಸತಿ ಬಗ್ಗೆ, ಓಟದ ಬಗ್ಗೆ, ಓಡಿಸುವವನ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಮಾತಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕೋಣಗಳನ್ನು ಜೊತೆಮಾಡುವುದು, ಒಳ್ಳೆಯ ಒಂದು ಜೊತೆ ಕೋಣ ಕಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ನಿಲ್ಲುವುದು ಬಂಟರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜಾಯಮಾನ. ಕಂಬುಲದ ದಿನವಂತೂ ಬಂಟರು ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಓಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೋಣದ ಯಜಮಾನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೇ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕದಲ್ಲಿ ಕರೆದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕದ ಸ್ವರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಳುವವನಿಗೆ 'ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಬಂಟರು ಓಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಟ್ಟಿನ ಸಮನ್ವಯವು ಬೇರಾವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಓಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳ ಹೆಸರೇ ಮರೆಯಾಗಿ ಯಜಮಾನರ ಹೆಸರುಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲವರ ಹೆಸರೂ ಬಲವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜನಾಂಗದ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಇರಲಾರದು. ಭೂಮಾಲಕರಾಗಿ ಬಂಟರೇ ಇರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ನೋಟದ ಕಾರಣವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ, ಗಹನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1989: 81). ಅದು ಇಲ್ಲಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಟರು ಮತ್ತು ಬಿಲ್ಲವರು ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಅಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಅಧಿಕಾರವು ತಾಯಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ಗಂಡೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಅಳಿಯಕಟ್ಟು' ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೆ ಬಂಟ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಕಡಮೆ. ಇದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಂಟರು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಗೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬುಲ ಮತ್ತು ಕೋಳಿಕಟ್ಟ ಅಂಥ ಬಲಿಷ್ಠ ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಂಬುಲ ಮತ್ತು ಕೋಳಿಕಟ್ಟಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಗಂಡಸಿನ ಅಹಂಕಾರವೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳು ಓಡಿ ಬಂದು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ ಅನಂತರವೂ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ರಪರಪನೆ ಬಾರಿಸುವಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[15] ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಂಬುಲ ಮತ್ತು ಕೋಳಿಕಟ್ಟಗಳು ಪುರುಷ ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಳಕೊಂಡ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊರಗೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನ

ಕಂಬುಲದ ಸುತ್ತ ಅನೇಕ ವಿಧದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯ ಸುತ್ತ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹರಡಿದರೆ ಮಾನವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜಾನುವಾರುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿದ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಮಂಜೊಟ್ಟಿಗೋಣ'ನ ಕತೆಯು ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವ ವೀರನೊಬ್ಬನ ದುರಂತವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಗೋಳಿ ಮಂಜಣ್ಣನೆಂಬ ಸ್ಥಳೀಯ ವೀರನೊಬ್ಬನು ಮುಲ್ಕಿ ಅರಸುಕಂಬುಲದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. 'ಕಾಂತಾಬಾರೆ-ಬೂದಾಬಾರೆ' ಗಳೆಂಬ ತುಳುನಾಡ ವೀರರು ಪಡುಬಿದ್ರೆ ಕಂಬುಲಗದ್ದೆಯ ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಒದ್ದು ಓರೆ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. 'ಕಂಬಳಿತ್ತಾಯ' ಎಂಬ ಭೂತವನ್ನೂ ಕಂಬುಲದ ಅಂಗವಾಗಿ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭೂತವು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. 'ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ' ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ 'ಕಂಬುಲದ ಕಟ್ಟಪುಣಿ'ಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

ಕಂಬುಲ ನಡೆಯುವ ದಿವಸದಂದು ಊರಿನ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಕಂಬುಲಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಯಾಮವೂ ಲಭಿಸಿದೆ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವವನ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ 10 ರಿಂದ 15 ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿಗಳವರೆಗೂ ಇದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು 30 ಇದೆ. ಕಂಬುಲದ ದಿನದಂದು ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಕಲೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮಾರಾಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು.

ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಂಬುಲವು ಕೇವಲ ಓಟದ ಕೋಣಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಜನಪದರ ಮನರಂಜನಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವುಳ್ಳ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕೊರಗರ ಬಗ್ಗೆ ಇತರ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ 1979.
2. ಕೊರಗತನಿಯ ಭೂತದ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985 ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ 1988.
3. ಕಂದೆಲ್‌ತಡ್ಯೆ: ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಿಂಡಿ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ಹುಳಿ ಹೆಂಡ ಸೇರಿಸಿ, ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಇಟ್ಟರೆ ಅಕ್ಕಿಯ ಹಿಟ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಬ್ಬುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಡಕೆಗೆ ತುಂಬಿಸಿ, ಇಡೀ ಮಡಕೆಯನ್ನೇ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಮಡಕೆಯಸ್ನು ಒಡೆದು ತೆಗೆದು, ಒಳಗಿನ ಮಡಕೆಯಾಕಾರದ 'ಅಡ್ಯೆ' (ತಿಂಡಿ)ಯನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬುಲ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇಂಥ ಅಡ್ಯೆ ಮಾಡಿ ತಿನ್ನುವಲುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.
4. ಉರಲ್‌ಗಳ ಬಗೆಗಣ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ ವಿವೇಕ ರೈ 1985: 290.
5. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ತುಂಬ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕೊರಗರ ದೋಲಿನ ಸದ್ದು ಕಂಬುಲ ಗದ್ದೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿರುವ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತವೆ. 'ಆ ಕೊರಗೆರ್ನವು ಸುರು ಆಂಡ್' (ಹಾ... ಕೊರಗರದ್ದು ಸುರು ಆಯಿತು) ಎಂದು ಮನೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಕೊರಗರು ಕುಣಿವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅವರ್‍ಯಾರೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮರ್ಯಾದಸ್ಥರು' ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲಾರರು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೊರಗರ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಇದ್ದಾರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ.
6. ಎಲ್ಲ ಕಂಬುಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊರಗರೇ 'ಪನಿಕುಲ್ಲುವ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕದರಿಯಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಡಾಲರು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಕರು, ಮೊದಲು ಕೊರಗರೇ ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ 'ಪನಿಕುಲ್ಲುವ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.
7. ಮೂಲ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲದ ಕೋಣದೊಂದಿಗೆ, ಮೂಲ್ಕಿ ಸಾವಂತರ ಕುಲದೈವವಾದ 'ಎರು ಬಂಟ' ನೆಂಬ ಭೂತ, ನರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈಚೆಗೆ ಅಷ್ಟಮಂಗಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಭೂತವು 'ಎರು ಬಂಟ'ನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬದಲು 'ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಎಂದೂ ಕಂಡದ್ದರಿಂದ 1988ರಿಂದೀಚೆ ಆ ಭೂತವನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಮೂರ್ತದ ಎರುವಿನೊಂದಿಗೆ ಭೂತಗಳು ಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿಲ್ಲ.
8. ನಾನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ ಹೊತ್ತಿಗೆ (1985-1990) ಮೇಲಿನ ಓಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ

ಸಾಧನೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಹುಮಾನ ಪಡೆದ ಕೋಣಗಳ ಯಜಮಾನರ ಹೆಸರುಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ:

1. ಕಂಕನಾಡಿ ಜೆ. ರಾಮಪ್ಪ ಪೂಜಾರಿ (ಈಗ ಕಮಲಾ ಜೆ. ರಾಮಪ್ಪ)
2. ಕಾಡಬೆಟ್ಟು ನಾರಾಯಣ ರೈ
3. ಸೂರಿಂಜೆಗುತ್ತು ಸತೀಶ್ ಭಂಡಾರಿ
4. ಕೊಡಂಗೆ ಗರಡಿಮನೆ ಸುಂದರ ಪೂಜಾರಿ
   ಎರ್ಮಾಳು ಪೂಲ ವಿಠಲ ಶೆಟ್ಟಿ
6. ಕುತ್ತೆತ್ತೂರು ಪುರಂದರ ವಿಠಲದಾಸ್
7. ಸುರತ್ಕಲ್ಲು ಮಾಧವ ಪ್ರಭು
8. ಮಿಜಾರು ಗುತ್ತು ಆನಂದ ಆಳ್ವ
9. ಪಾಕಬೆಟ್ಟು ಲಕ್ಕಣ್ಣ ಶೆಟ್ಟಿ
10. ಮುಂಡ್ಕೂರು ಜಯರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ
11. ಮುಂಡ್ಕೂರು ರಾಜು ಶೆಟ್ಟಿ
12. ಪೈಯೊಟ್ಟು ರುಕ್ಕರಾಮ ಸಾಲಿಯಾನ್
13. ಬಾರಾಡಿ ಬೂಡು ಜೀವಂದರ ಬಲ್ಲಾಳ್
14. ನೆಲ್ಲಿಗುಡ್ಡೆ ಹಸನೆ ಬ್ಯಾರಿ
15. ಕರ್ಪಾಡಿ ಮಂಜಪ್ಪ ಗೌಡ
16. ಕೊಳಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ

9. "Selecting facts that require explanation is already on act of interpretation" (Culler 1983: 16)

10. ಈ ವಿವರ ನೀಡಿದ ನಿರೂಪಕರೆಂದರೆ, ಸಂಜೀವ ಸೋಮೇಶ್ವರ (1988), ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಶೆಟ್ಟಿ (1988) ಮನೋಹರ ಶೆಟ್ಟಿ (1989) ಮತ್ತು ಭೋಜು ಶೆಟ್ಟಿ (1989).

11. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾನು ಆರಂಭದ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಂಬುಲ' ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

12. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಪುಲ-ಪೊಲ' ಪದವು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಾರಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:
    1. ಪೊಲನುಡುಗಿ ಬನ್ದು ದುಡಿದುದು ಪುಲ್ (ಪಂಪಭಾರತ 5-37)
    2. 'ಪೊಲನಂ' (ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ 130)
    3. ಪೊಲದಲ್ಲಿ ಇರ್ದಂ, ಪೊಲದೆ ಎಳ್ತಂದಂ (ಶಬ್ದಮನಿದರ್ಪಣ 63)
    4. ಬಿಟ್ಟಿಗೆ ಪೊಲನಾದುದು ಪೊಂಬೆಟ್ಟಂ (ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಪುರಾಣ 1-44) ಇತ್ಯಾದಿ

13. "It seems significant therefore that culture has repeatedly come to use artificial noise for just the same kind of boundary marking purpose. Drum beating, horn blowing, cymbol clashing, the firing off guns and fire crackers, the ringing of bells, organised cheering and so on are regularly used as markers of Temporal and Spatial boundaries, but the boundaries are metaphysical as well as physical (Leach 1976: 63)

14. "Most of them, but especially the Koraga, are bonded-labourers of what are called landlords (Vargadar) and are called, soil-bound (Mannalu), birth-bound (Huttalu) or Credit-bound (Honnalu) labourers. This seems to be the orginal association with the system of production in Kanara. Since

they are, associated with the system of production and social organisation in which they are scavengers of settlements, lifting dead cattle, and are accustomed to eat cow-meat, they are avoided as polluting by the Brahmin, lorded over wherever the Brahman are powerful, and excluded from temple - centred tradition and life everywhere (Silva 1985: 86-87).

15. ಗಂತ್‌ನಿಂದ ಬಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕೋಣಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಓಡಿ ಬಂದು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮಂಜೊಟ್ಟಿ' ಪದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಬಹಳ ತೊಡಕಾದುದು. ಈ ಪದ ಬಹುಶಃ 'ಮಂಚ' ಮತ್ತು 'ಅಡಿ' ಎಂಬೆರಡು ಪದಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕೋಣಗಳು ತಲುಪುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುಗಡೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಮಂಚಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ಕಂಬುಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಗಣ್ಯರೆಲ್ಲ ಕುಳ್ಳಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಂಚದ ಅಡಿಯೇ 'ಮಂಜೊಟ್ಟಿ' ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

● 1990

4

ಜನಪದ ಕತೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ

1

ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮೂರು ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ:

೧. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದರ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು.

೨. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ, ಕಥೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಕಾಲ, ದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಮಾನವನ ಬಂಧುತ್ವದೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದು.

೩. ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಾರರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಥೆಯ ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದದ್ದೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಯತ್ನ. ಮಾನವನ ಬಂಧುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥೆಯ ಹೆಸರು 'ಬಾಳೆ ಮೀನು - ಮುಗುಡು ಮೀನು'. ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಳು ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. 'ಒರೊ ಜಪ್ಪೊ ಜಮನೇರಳೆಯೇ' (ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಜಮನೇರಳೆಯೇ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸಜಿಪ ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಎಂಬವರು (ಪ್ರಾಯ ಸುಮಾರು 60 ವರ್ಷ) ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ:

ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಇಬ್ಬರಿದ್ದರಂತೆ. ಅವರು ಬಡವರಂತೆ. ಅವರಿಗೆ ಏಳು ಜನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು. ಅನಂತರ ಒಬ್ಬಳು ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಳು. ಗಂಡು

ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಆರು ಜನಕ್ಕೆ ಮದುವೆಯಾಯಿತು. ಏಳನೆಯವನು ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರ ಒಂದು ಹೂವಿನ ಹಿತ್ತಲನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೂ ಆಯಿತು. ಹೂ ಆದದ್ದನ್ನು ಕೊಯ್ದು ಹೂವಿನ ಚೆಂಡು ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬಾಗಿಲ ಮೇಲಿನ ದಾರಂದದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ. ಅನಂತರ ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಹೆಂಡಂದಿರಾದ ಅತ್ತಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. ''ಯಾರು ಈ ಹೂವಿನ ಚೆಂಡನ್ನು ತೆಗೆದು ತಲೆಗೆ ಮುಡಿಯುವರೋ ಅವರು ನನಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ'' - ಎಂದು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಉಳಿದ ಹೂವನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಗಡೆಗೆ ಹೋದ. ಆತನು ಆ ಕಡೆ ಹೋದಾಗ ಗುಡ್ಡೆಗೆ ಸೊಪ್ಪು ತರಲೆಂದು ಹೋದ ಅವನ ತಂಗಿ ಮನೆ ಕಡೆ ಬಂದಳು. ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದಳು. ಕತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಾಳೆಯನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇರಿಸಿದಳು. ಕೈ ಕಾಲು ಮುಖ ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಒಳಗೆ ಬಂದಳು. ಒಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಅವಳ ಮೂಗಿಗೆ ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳ ಬಂತು. 'ಎಲ್ಲಿಂದಪ್ಪಾ ಇದು ಹೂವಿನ ಪರಿಮಳ' ಎಂದುಕೊಂಡು ಬಾಗಿಲ ಮೇಲ್ಪದಿಗೆ ನೋಡಿದಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದಳು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅತ್ತಿಗೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ''ಆ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದವರು ಸಣ್ಣ ಭಾವನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವರಂತೆ!''

''ಹೌದು.... ಅವನು ಹೇಳಿದಾ ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಆಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವೇ?'' ಎಂದ ಆಕೆ ತಲೆ ಬಾಚಿ ಕಟ್ಟುವಳು. ಹಣೆಗೆ ಸೂರ್ಯನ ಬೊಟ್ಟು ಇಡುವಳು. ಹೂವಿನ ಚೆಂಡನ್ನು ತಲೆಗೆ ಮುಡಿದಳು.

ಅಷ್ಟಾಗುವಾಗ ಅಣ್ಣ ಬಂದ. ನೋಡುವಾಗ ಹೂವಿನ ಚೆಂಡು ಇಲ್ಲ. ಅತ್ತಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ. ''ನಿನ್ನ ತಂಗಿ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿಗೇರಿಸಿದ್ದಾಳೆ'' ಎಂದರು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಅಣ್ಣನು ಅಂಗಳವನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದ. ಚಪ್ಪರ ಹಾಕಿಸಿದ. ಮದುವೆಯ ಸರ್ವಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸಿದ. ಅಚ್ಚುಬೆಲ್ಲದ ಒಲೆ ಹಾಕಿಸಿದ. ಸಾಮಾನು-ಸರಂಜಾಮು ತರಿಸಿದ. ನಾಡಿದ್ದು ಗುರುವಾರ ಮದುವೆಯಿದೆ ಎಂದ. ಮನೆಗೆ ನೆಂಟರು-ಇಷ್ಟರು ಬರತೊಡಗಿದರು. ಮದುವೆಯ ದಿನವೂ ಬಂತು. ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಊಟ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾ ಇದೆ. ಕೆಲವರು ತರಕಾರಿ ತುಂಡರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸೇರಿದ ಗ್ರಾಮದ ಜನಗಳು ಸಾಂಬಾರು ಅರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇರುವಾಗ ಆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಹುಡುಗಿ ಕಣ್ಣ ನೀರನ್ನು ಸುರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಬಾಗಿಲ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ತುರಿಯುತ್ತಿದ್ದಳು. 'ನನ್ನ ಗತಿ ಹೀಗಾಯಿತಲ್ಲಾ .... ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನನಗೇನು ಗತಿ?' ಎಂದು ರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಎರಡು ಬಿಳಿ ಇಲಿಗಳು ಬಂದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಆ ಹೆಣ್ಣು ''ಇಲಿಗಳೇ, ನನಗೊಂದು ದಾರಿತೋರಿಸಿರಿ. ನಿಮಗೆ ತಿನ್ನಲು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕೊಡುವೆ, ನಾನು ಕುಳಿತ ಈ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಆ ಜಂಬುನೇರಳೆಯ ಮರದ ಬುಡದವರೆಗೆ ಒಂದು ಸುರಂಗವನ್ನು ಕೊರೆದು ಕೊಡಿ'' ಎಂದಳು. ಇಲಿಗಳಿಗೆ ಅವು ತಿನ್ನುವಷ್ಟು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕೊಟ್ಟಳು. ಆಕೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದ ಜಂಬುನೇರಳೆ ಮರದ ಬುಡದವರೆಗೆ ಆ ಇಲಿಗಳು ಸುರಂಗವನ್ನು ಕೊರೆದುಕೊಟ್ಟವು. ಆಕೆ ಸುರಂಗದಲ್ಲಿ ಇಳಿದು. ಮರದ ಹತ್ತಿರ ಹೋದಳು. ಹೋಗಿ ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಳು.

ಮದುವೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಲೆಂದು ಜನರು ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಗಡಿಬಿಡಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಜನರು ಕಂಗಾಲಾದರು. ಇನ್ನೇನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ಚಿಂತಿತರಾದರು.

ಆ ಕಡೆ ಮರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಮದುಮಗಳ ಕಣ್ಣೀರು ಹರಿದೂ ಹರಿದೂ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಮದುವೆಗೆಂದು ಹೋಗುವ ಬಡ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಆ ಕೆರೆಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದಳು. ಆಕೆಗೆ ಶುಭ್ರವಾದ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಕಂಡಿತು. ಮುಖ ತೊಳೆಯಲೆಂದು ಕೆರೆಗೆ ಇಳಿದಳು. ಮುಖ ತೊಳೆದು ನೆಟ್ಟಗೆ ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಆಕೆಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರು ಬಿದ್ದಿತು. ಅಜ್ಜಿ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಳು. ನೋಡುವಾಗ ಹುಡುಗಿ ಮರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡಿತು. 'ಇದೇನಪ್ಪ ಕಲಿಕಾಲ!' ಅಂತ ಅಜ್ಜಿ ವಿಸ್ಮಯಗೊಂಡಳು. ಆಗ ಆ ಹುಡುಗಿಯೇ ಹೇಳಿದಳು -

"ಅಜ್ಜಿ .... ಅಜ್ಜಿ .... ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಡಿ"

ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದಳು - "ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ .... ನೀನಿಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕುಳಿತೆ ಹೇಳು"

ಆಗ ಆ ಹುಡುಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ 'ಇದನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬೇಡ' ಎಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿನ್ನದ ಉಂಗುರವನ್ನು ಅಜ್ಜಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಳು. 'ಆಯಿತು .... ನಾನಿದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಜ್ಜಿ ಮದುವೆ ಮನೆಗೆ ಹೋದಳು. ಮದುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟದ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಜನರ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿಯೂ ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಳು. ಊಟಕ್ಕೆ ಬಾಳೆಎಲೆ ಹಾಕುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀರು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಮದುಮಗನೇ ಅನ್ನ ಬಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ. ಅಜ್ಜಿಗೂ ಅನ್ನ ಬಳಸಿದ. ಇನ್ನೊಂದು ಸೌಟು ಬಳಸಲೆಂದು ಅನ್ನವನ್ನು ತಂದಾಗ 'ಬೇಡ .... ಬೇಡ' ಎಂದು ಅಜ್ಜಿ ಕೈ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದಳು. ಆಗ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಂಗುರ ಮದುಮಗನಿಗೆ ಕಂಡಿತು. ಆಗ ಅವನು 'ಅಜ್ಜೀ.... ಈ ಉಂಗುರ ಎಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ನಾನು ಬರುವಾಗ ಜಮನೇರಳೆ ಮರದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕೆರೆ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. 'ನಾನಿಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಡಿ' ಎಂದು ಈ ಉಂಗುರವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟಳು" ಎಂದಳು. ಈಗ ಮದುಮಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಳೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಿತು.

ಮದುಮಗಳನ್ನು ಕರೆತರಲೆಂದು ಮದುಮಗಳ ತಂದೆ ಕೆರೆಯ ಬದಿಯ ಮರದ ಬಳಿ ಹೋದ. ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳಿದ:

"ಯಾರು ಮಗಳೆ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೆ
ಬಂದ ನೆಂಟರು ಬೇಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ
ಹಾಕಿದ ಚಪ್ಪರ ವಾಲುತ್ತಿದೆ
ಕಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲೆಗಳು ಬಾಡುತ್ತಿವೆ
ಮಾಡಿಟ್ಟ ಅನ್ನ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ
ತುಂಡರಿಸಿದ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಬಾಡುತ್ತಿದೆ
ಮಲ್ಲಿಗೆ ಚೆಂಡು ಮಸುಕಾಗುತ್ತಿದೆ

ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೇ
ಒಮ್ಮೆ ಇಳಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಮದುಮಗಳೇ''

ಆಗ ಮರದ ಮೇಲಿಂದ ಮದುಮಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

''ಯಾರು ಬಂದವರು ಅಪ್ಪನೇ ಹೌದಾದರೆ
ಬಂದ ನೆಂಟರಿಗೆ ಬೇಸರವಾಗಲಿ
ಹಾಕಿದ ಚಪ್ಪರ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಲಿ
ಕಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲೆಗಳು ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ಮಾಡಿದ ಅನ್ನ ಹುಳಿತು ಹೋಗಲಿ
ತುಂಡರಿಸಿದ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ಮಲ್ಲಿಗೆ ಚೆಂಡು ಬಾಡಿ ಹೋಗಲಿ
ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವವನ್ನು
ಇಂದಿಂದ ಮಾವ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?
ನಾನಿಳಿಯಲಾರೆ, ಮರದಿಂದ ನಾನಿಳಿಯಲಾರೆ''

ತಂದೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ತಾಯಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆಯಂತೆಯೇ ಆಕೆ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕರೆದಾಗ ತಂದೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿದಂತೆ ತಾಯಿಗೂ ಉತ್ತರಿಸುವ ಆಕೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ''ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವಳನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಅತ್ತೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಬಂದು ಹಿಂದಿನಂತೇ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಗಳು ಹಿಂದಿನಂತೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ''ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಣ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಭಾವ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಅನಂ‌ರ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಹೆಂಡತಿಯರು ಬಂದು ಕರೆವಾಗಲೂ ಆಕೆ ''ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅತ್ತಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಅಕ್ಕ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಲಿ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತಿಗೆಯವರೂ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮದುಮಗನೇ ಬಂದು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾಳೆ: ''ನಿನ್ನೆವರೆಗೆ ಅಣ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದವನನ್ನು ಇಂದಿನಿಂದ ಗಂಡ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಸಂಬೋಧಿಸಲಿ?''

ಆದರೆ ಮದುಮಗ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಸರಸರನೆ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮರವೇರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಆಕೆ ಮರದ ಗೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಾಳೆ. ಮದುಮಗ ಗೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ. ಆಕೆ ಎಲೆಯ ಮೇಲೇರಿ ಹೊರಟಳು. ಆತನೂ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ. ಆಕೆ ಎಲೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಳು. ಆತನೂ ಎಲೆಯ ತುದಿಗೆ ತಲುಪಿದ. ಆಗ ಆಕೆ ಸರಕ್ಕನೆ ಕೆರೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆತನೂ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಬಾಳೆ ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದಳು. ಆತ ಮುಗುಡು ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ. ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜುತ್ತಿದ್ದವು.

ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಒಬ್ಬ ನಲಿಕೆಯವನು (ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಉದ್ಯೋಗಿ - ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು) ಗಾಳ ಹಾಕಿ ಮೀನು ಹಿಡಿಯಲೆಂದು ಬಂದ. ಅವನ ಗಾಳಕ್ಕೆ

ಬಾಳೆ ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿತು. ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಮೀನಿನ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದ. ಆಗ ಬಾಳೆ ಮೀನು ಹೇಳಿತು -

"ಈ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ನಾವಿಬ್ಬರು
ನಮ್ಮಿಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದು ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಡ
ಒಂದೇ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ
ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಬೇಡ
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು"

ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ನಲಿಕೆಯವನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಗಾಳವನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾಕಿದ. ಆಗ ಮುಗುಡು ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದೇ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿದ. ಮನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ. ಹೋಗಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ. ಒಂದು ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡುಮಾಡಿದ. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿದ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರೆಯಿಂದ ಸಣ್ಣ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸಿತು. ಇಣುಕಿ ನೋಡಿದ. ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಮತ್ತು ಕೆಂಪು ನೊರೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ನಲಿಕೆಯವನಿಗೆ ಭಯವಾಯಿತು. ಆಗ ಸಣ್ಣ ಶಬ್ದವೂ ಕೇಳಿತು:

'ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು'

ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆದರಿದ ನಲಿಕೆಯವನು ಆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬಸಲೆ ಬಳ್ಳಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಚೆಲ್ಲಿದ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹರಿವೆ ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿತು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ನಲಿಕೆಯವನು ಬಸಲೆಯನ್ನೂ ಹರಿವೆಯನ್ನೂ ಕತ್ತರಿಸಿ ತಂದು ಒಲೆ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಬೇಯಿಸಿದ. ಆಗಲೂ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ಕೆಂಪು ನೊರೆ ಕಾಣಿಸಿತು.

'ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು
ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು'

ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಪಿಸುಗುಟ್ಟಿದಂತೆ ಕೇಳಿಸಿತು. ಗಾಬರಿಗೊಂಡ ನಲಿಕೆಯವನು ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಎಸೆದ.

ಅಂದಿನಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಾಳೆ ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನನ್ನೂ, ಬಸಲೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಯಿಸಿದರೆ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

2

ತುಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಈ ಕತೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯ ೨೧ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿವೆ.[1] ಕನ್ನಡ ಮಾತನ್ನಾಡುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಥೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕೆಲವು ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಆಶಯದ ಕಥೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ.[2] ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಉಪ ಲಬ್ಧವಿರುವ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ (Claus and Korom 1988: 69-70) ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಿರುನಲ್ವೇಲಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[3] ತಿರುವನಂತಪುರದ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ

ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ, ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕಥೆಯು ಮಲೆಯಾಳದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಕಥೆಯು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನಿಷ್ಠ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪಸರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಆರ್ನೆ-ಥಾಂಸನ್ನರ ವರ್ಗ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ೭೨೨*ರಲ್ಲಿ 'ಭೂತಳದಲ್ಲಿರುವ ತಂಗಿ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಿದ್ದು ಅದರ ವಿವರ ಇಂತಿದೆ : ''ಒಬ್ಬ ಸಹೋದರನು ತನ್ನ ಸಹೋದರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನೆಲವನ್ನು ಅಗೆದು ಆಕೆ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಪಯಣಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆ ರಾಜ್ಯದ ಅರಸನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಆಕೆ ತನ್ನ ಸಹೋದರನೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.'' (Arne Thompson 1964: 250) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತುಳುವಿನ ಯಾವುದೇ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ ತಂಗಿಯು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಯಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇಲ್ಲ, ಆಕೆ ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅನಂತರವೂ ಅಣ್ಣನೊಡನೆ ತನ್ನ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ''ನಮ್ಮಿಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದೆ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಡ, ಒಂದೆ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ, ಒಂದೇ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಬೇಡ'' ಎಂಬುದೇ ಅವಳ ಅಂತಿಮ ನುಡಿ. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು AT 451 B ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. (1982: 575) ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ತಂಗಿಯ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಹುಟ್ಟು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಗುಲಗಂಜಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಈ ಕಥೆಯ ಆಶಯವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು AT 722 (1982: 156) ಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವರ್ಗಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಪಷ್ಟ ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಈ ಕಥೆಯ ಪಾಠಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪಾಠಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಕಥೆಯ ಅಂತ್ಯವಂತೂ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮೀನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರನ್ನು ನಲಿಕೆಯವನೊಬ್ಬನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತಂದು ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಕಂಡ ರಕ್ತರಂಜಿತ ನೊರೆಯಿಂದಾಗಿ ಬೆದರಿದ ಆತ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯೂ ರಕ್ತರಂಜಿತ ನೊರೆ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವ ಧ್ವನಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು

ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಿರಿಯಡಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಸು, ತಿಮಾರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ವಿಫಲರಾಗುವುದು. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ತರಲು ಮಾಡಿದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂ ಮತ್ತು ನೆಗ್ಗಿಲು ಮುಳ್ಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಮರವೇರಿದ ಅನಂತರ ಸೂರ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರನ್ನು ನೋಡಲು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಬರುವಾಗ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಶಯವು ತುಳುವಿನ ಪಾಠಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕ ಕಾರಣ ಆ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ತುಳುವಿನ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಉಪವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. AT 722 ರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಆರ್ನೆ ಥಾಂಸನ್ನರ ವರ್ಗ ಸೂಚಿ 722* ರ ಆಶಯವು ಈ ಕಥೆಯ ಆಶಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ತುಳು ಕಥೆಯನ್ನು ಉಪವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು AT 722 A ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ತುಳು ಕಥೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.

3

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ತುಳು ಪಾಠಗಳನ್ನೂ, ಎರಡು ಕನ್ನಡ ಪಾಠಗಳನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ:

ತುಪಾ$_1$	:	ಶ್ರೀಮತಿ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಸಜಿಪ, ಬಂಟ್ವಾಳ, ಸಂಗ್ರಹ: ಬಿ. ಸುಮಂಗಲ 1988, ತುಳು)
ತುಪಾ$_2$	:	ಶ್ರೀ ನಾರಣಪ್ಪಗೌಡರು ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಕಂಬಳ, ಪಂಜ; ಸಂಗ್ರಹ: ದಯಾಮಣಿ ಕಂಬಳ 1988, ತುಳು)
ತುಪಾ$_3$	:	ಶ್ರೀಮತಿ ಕರ್ಗಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಹಿರಿಯಡಕ, ಉಡುಪಿ ಸಂಗ್ರಹ: ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ 1986, ತುಳು)
ತುಪಾ$_4$	:	ಪೂವಾಳೆ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ಪುತ್ತೂರು, ಸಂಗ್ರಹ: ಶುಭಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪಿ.ಎನ್. 1988, ತುಳು)

ಕಪಾ$_1$: ಸುಂದರಮ್ಮ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ (ನಾಗಮಂಗಲ, ಮಂಡ್ಯ
ಸಂಗ್ರಹ: ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. 1965, ಕನ್ನಡ)
ಕಪಾ$_2$: ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಸಂಗ್ರಹ (ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ 1977, ಕನ್ನಡ)

ಮೇಲಿನ ಆರು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿರಿ):

1. ಎಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಣ್ಣನೇ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತುಪಾ$_4$ರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ತಮ್ಮ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

2. ಕಪಾ$_1$ ರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಣ್ಣಾ ತಂಗಿಯರು ಮನುಷ್ಯರಿಗೇ ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಪಾ$_1$ರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರಾಣಿ ಗುಲಗುಂಜಿ ಕಾಯನ್ನು ತಿಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಕಥೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

3. ತುಪಾ$_3$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯ ನೀಳವಾದ ಕೂದಲನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಂಡು, ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನೇ ತಂದಿಟ್ಟ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗ ಬಯಸುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

4. ತುಪಾ$_1$ ಮತ್ತು ತುಪಾ$_4$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಇಲಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಯೇ ಮನೆಯಿಂದ ಓಡುತ್ತಾಳೆ.

5. ತುಪಾ$_3$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ತಾನೇ ತಿಂದೆಸೆದ ಮಾವಿನ ಗೊರಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಮಾವಿನ ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾಳೆ. ಕಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ನೀರಂಜಿ ಮರವನ್ನೇರಿದರೆ, ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವನ್ನೇರುತ್ತಾಳೆ. ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಜಂಬುನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾಳೆ.

6. ತುಪಾ$_1$, ತುಪಾ$_2$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ಕಣ್ಣ ನೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಪಾ$_3$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮರವೇರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತುಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

7. ತುಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_1$ ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮರವೇರುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

8. ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿ ಏರಿದ ಮರವನ್ನು ಬುಡದಿಂದ ಕಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ತುಪಾ$_4$ ಮತ್ತು ಕಪಾ$_1$ರ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತಿದ ಅಣ್ಣನೂ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ.

9. ತುಪಾ$_4$ ರಲ್ಲಿ ಮರವೇರಿದ ತಂಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಪಾ$_2$ ರಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಆಗಿದೆ. ಉಳಿದ

ಬಾಳೆ ಮೀನು - ಮುಗುಡು ಮೀನು ಕಥೆಯ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳು

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
1	ಬಡದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೭ ಮಕ್ಕಳು: ೬ ಗಂಡು ೧ ಹೆಣ್ಣು	ಬಡದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೭ ಮಕ್ಕಳು: ೬ ಗಂಡು, ೧ ಹೆಣ್ಣು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ 2 ಮಕ್ಕಳು: ಒಂದು ಗಂಡು, ೧ ಹೆಣ್ಣು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೨ ಮಕ್ಕಳು ಹಿರಿಯವಳು ಮಗಳು, ಕಿರಿಯವ ಮಗ	ಗುಲಗಂಜಿ ತಿಂದ ರಾಣಿಗೆ ಮಗಳು ಜನಿಸಿದ್ದು	ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ೨ ಮಕ್ಕಳು: ೧ ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು
2	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಅಣ್ಣ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ತಮ್ಮ ಹೂ ತಂದಿಟ್ಟು ಮುಡಿದವರನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವೆ ಎಂದದ್ದು	ಗುಲಗಂಜಿ ಮಗಳನ್ನು ಅಣ್ಣನೋಡಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದು	ಹೊಳೆಯಿಂದ ಕೂದಲು ತಂದು ಆ ಕೂದಲವ ಳನ್ನೇ ಮದುವೆ ಯಾಗುವೆ ಎಂದ
3	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ	ಮದುವೆ ತಯಾರಿ
4	ಎರಡು ಇಲಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಂಗಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು	ತಂಗಿ ತಾನೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಓಡಿದಳು	ತಂಗಿ ತಾನೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಓಡಿದಳು	ಇಲಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಂಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು	ತಾನಾಗಿಯೇ ಮನೆ ಯಿಂದ ಓಡಿದಳು	ತಾನಾಗಿಯೇ ಮನೆ ಯಿಂದ ಓಡಿದಳು

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
5	ಆಕೆ ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನೇರಿ ಕುಳಿತದ್ದು	ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರಿ ಕುಳಿತಳು	ತಾನೇ ತಿಂದೆಸೆದ ಗೊರಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾವಿನ ಮರವನ್ನೇರಿದ್ದು	ಜಮನೇರಳೆ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು	ನೀರಂಜಿ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು	ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವನ್ನು ಏರಿದಳು
6	ಆಕೆಯ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು	ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಕೆರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು	ಈಗಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ಇದೆ	ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ	ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಕೆರೆಯಿದೆ	ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ
7	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು	ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಕೆಳಗಿಳಿಯುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು
8	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವುದು	ತಮ್ಮ ಮರವೇರುವುದಿಲ್ಲ, ಸೂರ್ಯ ಲೋಕದಿಂದ ಆಕೆಗೆ ನೂಲು ಸಿಗುತ್ತದೆ.	ಅಣ್ಣ ಮರವೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾನೆ	ಅಣ್ಣ ಮರವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತಾನೆ

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
9	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನು ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನು ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ	ನೂಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡು ಸೂರ್ಯಲೋಕ ಸೇರಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವಳು.	ಇಬ್ಬರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಣ್ಣ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ.	ತಂಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕ ಸೇರಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ
10	ನಲಿಕೆಯವನು ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ	ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು	ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು	—	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತರಲಾಗುವುದು	ತಂಗಿ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ
11	ಮೀನನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ದಾಗ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟು ಕೇಳಿದ್ದು	ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಬಿಳಿ ನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆ ಕೇಳಿದ್ದು	ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತ, ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆ ಕೇಳಿದ್ದು	—	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನಲಾಗಿದೆ.	ಮಗುವಿನ ಸಹಿತ ತಂಗಿ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ್ದು
12	ಮೀನನ್ನು ಹೊರ ಗೆಸೆದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ, ಬಸಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲಾಗುವುದು	ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಎಸೆಯಲಾ ಗುವುದು. ಹರಿವೆ, ಬಸಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	—	ಮೀನಿನ ಮುಳ್ಳುಗ ಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಎಸೆದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನೆಗ್ಗಿಮುಳ್ಳು, ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು.	ಅವಳು ಬರುವಾಗ ತಂದೆತಾಯಂದಿರು ನಿದ್ರಿಸಿದ ಕಾರಣ ಭೇಟಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ.

	ತುಪಾ$_1$	ತುಪಾ$_2$	ತುಪಾ$_3$	ತುಪಾ$_4$	ಕಪಾ$_1$	ಕಪಾ$_2$
13	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು	—	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು	—	ಜನರು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಬೈದರು, ತಂಗಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದರು	ತಂಗಿ ಮಗುವಿನ ಸಹಿತ ಸೂರ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಳು.
14	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆಸೆಯಲಾಗುವುದು	—	ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆಸೆಯಲಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಿ 'ಕೆಸು' ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	—	—	—
15	—	—	ಕೆಸುವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿದಾಗ ನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಹೊರಗೆ ಎಸೆದಾಗ 'ತಿಮಾರೆ' ಹುಟ್ಟಿದ್ದು	—	—	—
16	—	—	'ತಿಮಾರೆ'ಯನ್ನು ನದಿಗೆ ಎಸೆಯಲಾಗುವುದು	—	—	—

ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನೂ ತಂಗಿಯೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಮೀನುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವಾಗುತ್ತವೆ. ತುಪಾ$_4$ರ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

10. ಕಪಾ$_2$ರ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೀನುಗಳು ಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಪಾ$_2$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಗೆ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಒಂದು ಮಗುವಾಗುತ್ತದೆ.

11. ತುಪಾ$_1$, ತುಪಾ$_3$ರಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮೀನುಗಳು ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕಪಾ$_1$ರಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಳು ದಾಳಿಂಬೆ ಮತ್ತು ನೆಗ್ಗಿಮುಳ್ಳುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕಪಾ$_2$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ಮಗು ಮತ್ತು ಗಂಡನಾದ ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ತವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರ ಭೇಟಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಾಶೆಗೊಂಡ ಆಕೆ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಪಾ$_2$ರ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

12. ತುಪಾ$_1$ರಲ್ಲಿ ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ಪಾಠದ ಕಥೆ ಮುಗಿದಿದೆ. ತುಪಾ$_3$ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅವು ಕೆಸುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕೆಸುವೂ ಹೊರಗೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟು 'ತಿಮಾರೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಿಮಾರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೊಳೆಗೆ ಎಸೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

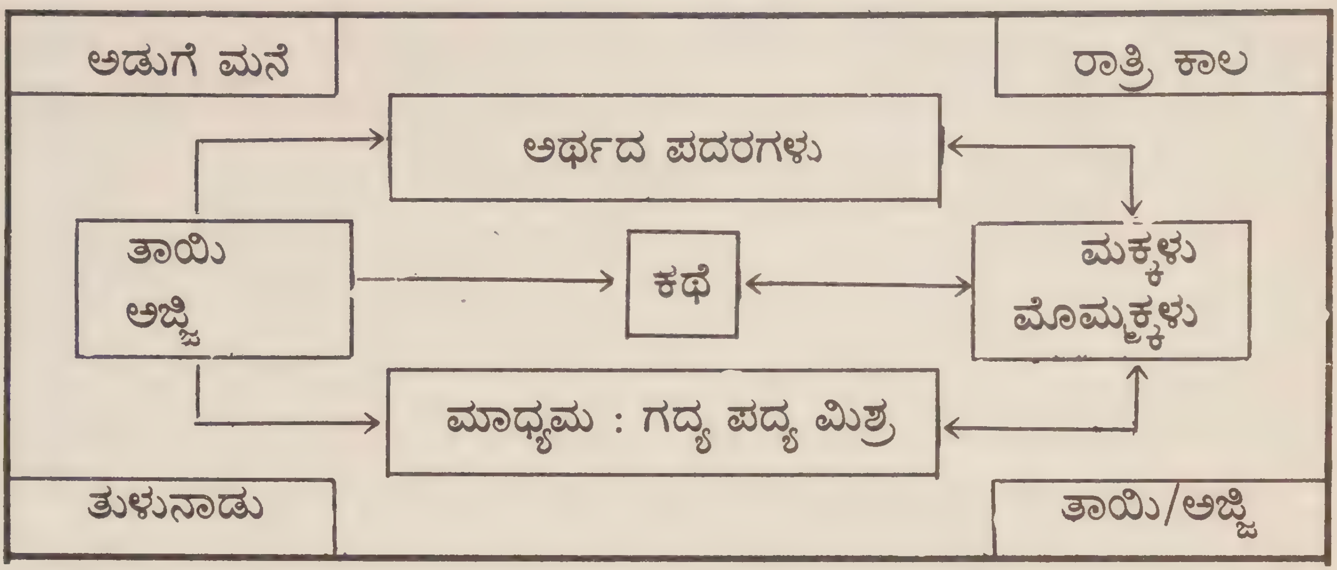
13. ತುಪಾ$_3$ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ತುಪಾ$_4$ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಠವು ಕಪಾ$_2$ರೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳು ಕಥೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಈ ಕಥೆಯು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತುಳುವಿನ ಸಂದರ್ಭ ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆ.

ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದು ನನ್ನ ತಾಯಿಯಿಂದ. ರಾತ್ರಿಯ ಊಟದ ಅನಂತರ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅಡುಗೆ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ತಾಯಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ಒಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ನಾನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಚಿಕ್ಕ ತಂಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಗುತ್ತಿದ್ದೆವು. ತಾಯಿಯು ತಂಗಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡು ಮಲಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಕಂಬಳಿಯ ಹೊದಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಪಿಳಿಪಿಳಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತ ಕಥೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಜಗಳಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಪರಸ್ಪರ ಒದ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಚಿವುಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ನಾವು ದಿನಾ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲಸ. ಈ ಪೀಕಲಾಟ ಜಾಸ್ತಿ ಆದಾಗ ತಾಯಿ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾವೆಲ್ಲ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತೆ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಲಗಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಥೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಕಥೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿಸಲು ಒಂದು ತಂತ್ರದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ

ಈ ವಾತಾವರಣ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಈ ಅಂಶವು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ 'ಊಟದ ಸಮಯದ ಕಥೆ'ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ (1986: 46). ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಕಥೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೀಗೆ ರೇಖಿಸಬಹುದು:



ಕಥೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಗುಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅಗತ್ಯ. ಕಥೆಯ ಯಾವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಕಥೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರೀಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಯಾವೊಂದು ಕಥೆಯೂ ಹೊಂದಿರಲಾರದು. ಅದು ಸದಾ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ. ಆಶಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಚಾರವಿದು.

4

ಕಥೆಯು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿಷೇಧದ ಕುರಿತಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಗಮ್ಯ ಗಮನವು (incest) ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಅವಕಾಶವಿರುವೆಡೆ, ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಈ ಕಥೆ ಹೆಣಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಸನ್ಯ ಕಿ ಸಾರ್' ಕಥೆಯನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಕ್ಲಾಸ್ ಮತ್ತು ಕೊರೋಮ್ ಅವರು ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಭಯವೇ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (1988: 70). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಎರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಕಥೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ, ತಂಗಿಯ ಅಸಹಜವಾದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ (1982: 575). ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿಯವರು

ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ನಿಷೇಧವೇ ಈ ಕಥೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ (1982: 156). ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಈ ಕಥೆಯ ಜೀವಾಳವಾದ ಪ್ರತೀಕದ ಗುಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪಾಠಾಂತರದ ಗುಣವನ್ನಾಗಲೀ ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಥೆಯು ಯಾವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜವಾಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[5] ಇವರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕಥೆಯ ರಾಚನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವುದಾಗಿದ್ದು, ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ತುಂಬ ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶ ವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯ (Function)ದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಆಸಕ್ತಿ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಥೆಯು ಮೇಲ್ನೋಟದಲ್ಲಿಯೇ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಪೂರ್ವವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಶೋಧದ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಕಥೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಬಾಳೆ ಮೀನು - ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಲೋಕಗಳಿವೆ:

1. ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕ,
2. ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕ.

ಕಥೆಯು ಈ ಎರಡೂ ಲೋಕಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರಿತು ಅಪೂರ್ವ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮಾನವನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆಯರಲ್ಲದೆ, ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ಮನೆಯೂ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮರ, ಕೆರೆ, ಮೀನು, ಬಸಲೆ, ಹರಿವೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಎರಡನೆಯದ ರಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಹೋರಾಟ ವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾನವ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆಯಿದೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಡಾವಳಿಗಳು ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟದ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಣ್ಣನೊಬ್ಬ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಯಕೆಯು ಮನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿಗೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟವು ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೂರ ತಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನತನವನ್ನು ಸದಾ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಉಳಿವಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟದ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಪರಿಶಿಷ್ಟಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಾಗಿ ತಂಗಿಯು ಮನೆಬಿಟ್ಟು, ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮನೆಯ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ತಂಗಿಯು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಾಗ, ಪ್ರಕೃತಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಿಷ್ಟದ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ ವರ್ಗದ ಇಲಿಯೊಂದು ಆಕೆಗೆ ದಾರಿ ಕೊರೆದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮರವೊಂದು ಆಕೆಗೆ ಆಸರೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ 'ತಾನು ಕ್ಷೇಮ' ಎಂದು ತಂಗಿಯೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮರವನ್ನೇರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲವನ್ನು ಬಿಡುವ ಆಕೆ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಿಷ್ಟದ ಗುಣಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಂಗಿ, ಆ ಮೂಲಕವೇ ಮಾನವನ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ವಿನಂತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಮರವು ಆಕಾಶದಷ್ಟೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭೂಮತ್ವವನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ತಂಗಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾನವ ಲೋಕ ಆಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ, ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಮದುಮಗನೇ ಬಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ, ಮರವನ್ನು ಏರುತ್ತಾನೆ. ಮರದ ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಗಳು, ಎಲೆಚಿಗುರುಗಳೂ ತಂಗಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಫಲವಾದಾಗ ತಂಗಿಯು ನೀರಿಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಅದೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ತಂಗಿಯ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದಲೇ ಕೆರೆ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ ಆಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆ' ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಆಕೆ ತೆಳ್ಳಗಿನ, ಬೆಳ್ಳಗಿನ ಬಾಳೆ ಮೀನಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಅಣ್ಣ ಕಪ್ಪಗಿನ, ಸೊಕ್ಕಿದ, ಉದ್ದ ಮೀಸೆಯುಳ್ಳ ಮುಗುಡು ಮೀನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಮೀನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ ಕಡೆ ಕಥೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಯುವುದು ಮುಂದೆ ನಲಿಕೆಯವನ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ. ಆತ ಈ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟವು ಶಿಷ್ಟದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಂಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಬೇಡ, ಒಂದೆ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡರಿಸಬೇಡ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸಬೇಡ' ಎಂದು ಆಕೆ ಕೂಗಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ತಾಳ್ಮೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿರೋಧವನ್ನು ನಗಣ್ಯ ಮಾಡಿ, ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿನೊರೆ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಶಿಷ್ಟವು ಇದರಿಂದ ಬೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಬೆದರಿದ ನಲಿಕೆಯವನು ಎರಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಸಳೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಗಳಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದೆರಡು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ನಲಿಕೆಯವನು ಮತ್ತೆ ಬಸಳೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮತ್ತೆ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆತ ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಆಶಯಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದರೂ ಅದು ಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ - ಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಅದನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಕಥೆಗೆ ಇದೊಂದೇ ಆಯಾಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವು ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವೂ ಆಗಿಬಿಡುವ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಯೂ ಕಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಮವು ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಗ ಹೌದಾದರೆ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಜಯಸಾಧಿಸಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕಥೆಯು ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರತೀಕದಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು.

ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವುದು ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಮದುವೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಗೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಂಧುತ್ವ' (Kinship)ದ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಬಾರದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಂಗಿಯು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ತುಡಿತವೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅತ್ತಿಗೆಯರೆಲ್ಲ ಬೇಡವೆಂದರೂ ಆಕೆಯೇ ಅಣ್ಣ ತಂದಿತ್ತ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದ ಘಟನೆ ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಂಶ. ಆಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಲ್ಲಿ ಮಾನವತ್ವವು ನಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಬಂಧುತ್ವವು ಅಡ್ಡಿ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ತಂಗಿಯು ಮರವೇರುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಪಾಠದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಮರವು ಆಕೆಯ ಬೇಡಿಕೆಯಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಮರವು

ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಅದು ಗಂಡಿನ ಜನನಾಂಗವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ತಂಗಿಯು, ಅದರ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಮರದ' ಪೂರ್ಣ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆಕೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ನೀರಿಗೆ ಹಾರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತ. ಇಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿ ತಂಗಿಯೇ ಅನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮುಂದೆ ನಲಿಕೆಯವನ ಮೂಲಕ ಮೀನುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಿಳಿನೊರೆ, ರಕ್ತವೂ ಸಂಭೋಗದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ 'ಕುಚು ಕುಚು' ಶಬ್ದವೂ ನನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದುದು. ತಂಗಿಯು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವಾಗ ತಿನ್ನ ಬಹುದಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿಯೇ ರೂಪೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ತಿನ್ನುವ ವಸ್ತು - ಹಸಿವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಕಾಮವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕಥೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೇ ಮೀಸಲಾದಂತಿದೆ.

ಕಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣ ಅದ್ಭುತವಾಗಿರುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಎರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿದೆ. ಪ್ರತೀಕವೊಂದರ ಈ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವು ಬಹಳ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು.

ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ತುಳು ಪಾಠಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತುಳುವಿನ ಬಹುತೇಕ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋದ ತಂಗಿ, ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿಯಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದ ೨೧ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ತುಳು ಪಾಠದಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ೬ ಕನ್ನಡ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಕೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ದಾಳಿಂಬೆ ಹೂವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇವನ್ನು ಅಪವಾದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಪಾ$_2$ರಲ್ಲಿ ತಂಗಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಆಕೆಗೆ ಒಂದು ಮಗುವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ಅನಂತರ ಆಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಗುವಿನೊಂದಿಗೆ ತವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತವರಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಗಾಢವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡದೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತುಳುವಿನ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಮನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವುದು, ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ತಂಗಿ

ಮನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಾರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳಿರಲೇ ಬೇಕು. ನನಗನ್ನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಹೊರಗಿನ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯೇ ಕಥೆಯ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರಬೇಕು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಮನೆಗೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆಕೆ ಗಂಡನ ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಳವೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಹೌದಾದರೆ ಬಾಳೆ ಮೀನು-ಮುಗುಡು ಮೀನು ಕತೆಯ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಈ ಎರಡು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಂದು ಸೂರಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ಅವಕಾಶ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿಷೇಧವೂ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜ್ಯಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಥೆಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವವಳು ತಾಯಿ. ಇದೂ ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಶಕ್ತಿ ತಾಯಿ. ಅಧಿಕಾರವೂ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವಳೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಕೆ. ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ರಾತ್ರಿ. ಅದೂ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಮಲಗಿರುವಾಗ ಇಂಥ ಕಡೆ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನ ನಿಷೇಧದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾತ್ರಿಯ ಅರೆನಿದ್ರೆಯ, ಅರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮದ ತೀವ್ರತೆಯೂ ಅಗಾಧವಾದುದು.

ಕತೆಯ ನಾಯಕಿ ತಂಗಿ ಮತ್ತು ನಾಯಕ ಅಣ್ಣ, ಇಬ್ಬರೂ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯರು. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವಿದು. ಕಿರಿಯ ಮಗನೇ ಅಥವಾ ಮಗಳೇ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಿದು. ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿ. ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿ. ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರದಲ್ಲಿರುವವರೆಂದರೆ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಯರು. ಸಾವಿನಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರುವವರೇ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಬಲ್ಲರು. ಮೇಲಾಗಿ ಇದು ನಿರೂಪಕರು ಸಾವನ್ನು ಮೀರಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿರಿಯರು ಲೈಂಗಿಕ

ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿರುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಕತೆಯು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವುದು ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೇ. ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಳವೇ ಮದುವೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಳವಾಗುವುದನ್ನು ನಾನು ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೭). ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆವ ಸ್ಥಳವದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ ಕಥೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೋಜನ ಮತ್ತು ಭೋಗ ಪದಗಳ ಧಾತು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

5

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ತುಳುಕಥೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆಡೆಯ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗಿಂತ, ನಿಷಿದ್ಧಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬಲ್ಗೇರಿಯಾದ ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿ ಮುನಿದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾತಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿದ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಕೈಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೇರೀಲಿಯನ್ - ಒಲೋನೇಶಿಯನ್ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ೧೭ ವರ್ಷದ ಅಣ್ಣನು ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿಯು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಖೇದಗೊಂಡ ಅಣ್ಣನು ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳಿ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[6] ಹೀಗೆ ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದು, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ. ಈ ವಿಧದ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸರು ತಲೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಛೇದನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಲ್ಲಿಯೂ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಯಜುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಮಿಯು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನಾದ ಯಮನನ್ನು ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು, ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಮಗಳಾದ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಮಗನಾದ ಯಮನಿಂದ ಕುಂತಿಯು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗಮ್ಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

6

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಬಹುದು:

೧. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಅದರ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆ ಎಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬಂಧುತ್ವದ (Kinship) ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಬೇಕು.

೨. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಗಂಡೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಪ್ರತೀಕ ಗುಣವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವ ಗುಣವೂ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನಪದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪರಮೋಚ್ಛ ಸಾಧನೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವುದೂ ಇದೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಠ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಬಲಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶ ಕಥೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ೨೧ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟವರ ವಿವರ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.
   ೧.೧ : ಬಾಯಾರು (ಕಾಸರಗೋಡು ಜಿಲ್ಲೆ) : ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಖಂಡಿಗೆ ೧೯೮೮.
   ೧.೨ : ಬಿಳಿಮಲೆ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೬.
   ೧.೩ : ಸಜಿಪ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ಸುಮಂಗಲ ಬಿ. ೧೯೮೮.
   ೧.೪ : ವಗ್ಗ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ವಾಮನ ನಂದಾವರ ೧೯೮೮.
   ೧.೫ : ಕಂಬಳ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ದಯಾಮಣಿ ೧೯೮೮.
   ೧.೬ : ಪುದುವೆಟ್ಟು (ಬೆಳ್ಳಂಗಡಿ ತಾ.) : ಯದುಪತಿಗೌಡ ೧೯೮೭.
   ೧.೭ : ಪುತ್ತೂರು (ಪುತ್ತೂರು ತಾ.) : ಶುಭಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪಿ.ಎನ್. ೧೯೮೮.
   ೧.೮ : ಸಂಪಾಜೆ (ಕೊಡಗು) : ಸುಬ್ರಾಯ ಸಂಪಾಜೆ ೧೯೮೮.
   ೧.೯ : ಅಜ್ಜಾವರ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ವೇದಾವತಿ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೦ : ಮುಳ್ಯ (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಪಾರ್ವತಿ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೧ : ಕನಕಮಜಲು (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ದಯಾಕಿರಣ್ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೨ : ಪೆರಾಲು (ಸುಳ್ಯ ತಾ.) : ಮಹಾಲಿಂಗ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೩ : ಹಿರಿಯಡಕ (ಉಡುಪಿ ತಾ.) : ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೬.
   ೧.೧೪ : ಮಂಚಿ (ಬಂಟ್ವಾಳ ತಾ.) : ನಾಗವೇಣಿ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೫ : ತೆಂಕಿಲ (ಪುತ್ತೂರು ತಾ.) : ಸದಾನಂದ ಬಿ ೧೯೮೮.
   ೧.೧೬ : ಕುಂದಾಪುರ (ಕುಂದಾಪುರ ತಾ.) : ಅನಿತಾ ಬಿ. ೧೯೮೮.
   ೧.೧೭ : ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆ (ಉಡುಪಿ ತಾ.) : ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಎನ್. ೧೯೮೮.
   ೧.೧೮ : ಸುರತ್ಕಲ್ಲು (ಮಂಗಳೂರು ತಾ.) : ಗಣೇಶ ಎಸ್. ೧೯೮೯.
   ೧.೧೯ : ಉಚ್ಚಿಲ (ಮಂಗಳೂರು ತಾ.) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೯.
   ೧.೨೦ : ಮುಲ್ಕಿ (ಮುಲ್ಕಿ) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೯.
   ೧.೨೧ : ಮೂಲ್ಕಿ (ಮೂಲ್ಕಿ) : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೮.
2. ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ ೧೯೭೦, ರಾಗೌ ೧೯೭೦, ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ ೧೯೭೭, ಶಿವಕುಮಾರ ೧೯೭೦, ಪುನರ್ವಸು ೧೯೭೪, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ ೧೯೬೯.
3. ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು ನನಗೆ ನೀಡಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾಹಿತಿ, ೧೯-೧೧-೧೯೮೮.
4. ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೩೦, ೩೧, ೧೯೮೮.
5. ಜವಾಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ. ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ ೮-೫-೧೯೮೮. ಈಚೆಗೆ ಇದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ Handoo 1989: 115.
6. ಈ ವಿಧದ ಕಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: BREWSTER GM 1972.

5

ಐತಿಹ್ಯ: ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ-ಪ್ರಕಾರಗಳು

'ಐತಿಹ್ಯ' ಪದವನ್ನು 'LEGEND' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ Things to be read ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. (ODHAMS DICTIONARY: 629) ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಉಳಿದು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. (KIRKEPATRICK 1983: 721) ಇವು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ಪಠನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೆ ಪಠನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬೈಬಲ್ಲನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬರಹಗಾರರು 'ಲೆಜೆಂಡ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

1. "A story of a saints life. A collection of such stories, A Traditional story, a body of tradition, a untrue or unhistorical story" (KIRKEPATRICK 1983: 721)
2. "Chronicle of the life of a saint, a traditional story, usually of oral origin with thematic material of a imaginatively fantastic and marvellous nature, a story based more on fancy than an fact" (ODHAMS DICTIONARY: 629)
3. "Traditional story. Myth such literature or tradition" (FOWLER 1982: 492).

ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯ ಕಥನವೊಂದಕ್ಕೆ 'ಲೆಜೆಂಡ'ನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕ್ರಿ.ಶ. 13ನೇ ಶತಮಾನದ್ದು ಎನ್ನಲಾದ GOLDEN LEGEND (ಸಂಪಾದಕ: ಜಾಕಬ್ಸ್ ಡೇ ವರಾಗಿಸೆ) ಎಂಬ ಸಂಕಲನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಧುಗಳ ಕಥೆ ಮಾತ್ರ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಾಧುಗಳ ಜೀವನ ಕಥನವನ್ನು ಚರ್ಚ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ, ಅವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನೀತಿ ಬೋಧಕ ಕತೆಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದವು.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ - ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು ಆಂಗ್ಲ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿವೆ-

"ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನಕತೆ, 13ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಧು ಸಂತರ ಜೀವನ ಕಥಾ ಸಂಗ್ರಹ'' (ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯ: 1970, 660)

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ಲೆಜೆಂಡ್ ಪದದ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಮೊದಲಿನ 'ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನ ಕತೆ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗತೊಡಗಿತು. 19-20ನೆಯ ಶತಮಾನ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲೆಜೆಂಡ್ ಪದವು 'ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು' ಎಂಬ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು ಈ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ -

1. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ:
   'Oral tradition, a legend' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಐತಿಹ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. (1894: 295)
2. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತುವಿನ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ - 'ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು' (1970: 1136) ಎಂಬುದನ್ನು ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.
3. ಮಚ್ಚಿಮಲೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು - 'ಪರಂಪರಾಗತ ವೃತ್ತಾಂತ' (1951: 49) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.
4. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು - 'ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆ' (1977: 77) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಹೊಸ ಅರ್ಥವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ, ನಿಘಂಟು ಗಳಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಚಿರಾಜನ ಪ್ರಕಾರ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಡ, ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಲೋಕವಾರ್ತೆಯೇ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಸುಮಾರು 14-15ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗಿಂತ ಸಾಕಷ್ಟು ಮುಂಚೆಯೇ 'ಐತಿಹ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತಿರುವುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿವಿಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಮಾತೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯವೂ ನಂಬುವಂತೆಯೂ ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರು 'ಐತಿಹ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸತ್ಯದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ನಂಬುಗೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವು ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. 'ಇತಿಹಾಸವು' ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಐತಿಹ್ಯ

ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳು, 'ಹೀಗೆ ಇತ್ತು' ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ. ಇವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇದ್ದದ್ದು' - ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲಕ್ಕಾಗುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಲ್ಪನಾಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು 'ವೈಭವದಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ Legends from Indian History ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಎ.ಕೆ. ಘೋಷ್ ಎಂಬುವರು ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

"History becomes much more exciting and interesting when we read stories of what people said and did. No one knows if those stories are true, but they are generally believed to be true, they are Legends" (GHOSH 1985: Introduction)

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಚರಿತ್ರೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'History' ಗೆ ಸಮವಾಗಿರುವ ಪದ ಅದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದ ಕಲಿತೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರ (Historiography) ದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. ಈ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿರಬಹುದೇ ವಿನಾ ಅತಿರಂಜಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎ.ಕೆ. ಘೋಷ್ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.-

"Legends tell us not only what people did but why they did it? We see the ideas behind their actions" (GHOSH 1985: Introduction)

ಹಾಗಾದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವೇ ಇತಿಹಾಸ. ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ History. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಅದು. 'ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಇತ್ತು' ಎಂಬುದರ ನಿರೂಪಣೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವು 'ನಿಜ' (Real)ವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ. ಈ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮನರಂಜನೆಯಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಹಿರಿದಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಕೆಲಸ ಮಹತ್ತರದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನ ಲಘುಧಾಟಿಯಾಗಲಿ, ಲೇವಡಿತನವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದರೂ ಇತಿಹಾಸ ತುಂಬ ಜಾಗೃತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹ್ಯವು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾದುದು. (LINDA DEGH 1972: 72) ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ನಂಬಿಕೆಗಳ, ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದು. ಮೂಲ ಘಟನೆಯೊಂದರ ಸುತ್ತ ರಮ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಡಾ. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ ಅವರು ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

''ಐತಿಹ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಪೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪಿತ ದಂತಕತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಘಟಿಸಿದ ಒಂದು ಘಟನೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಧನೆ. ಆ ಪರಿಸರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವೇ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ(ಆ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹರಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.) ಆ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹರಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ'' (ವಸಂತಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985: 121) ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವು ನೈಜ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಲು ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ದೂರಸರಿದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆದು, ಕಾವ್ಯದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಾಗಲೂ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಘಟನೆಯೊಂದು ಅದರ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದುಂಟು. ಸಂಭಾವ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೂಲಸತ್ಯ ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಹೊಸ ಮೈಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗಣ ವದಂತಿಯು ಕ್ರಮೇಣ ಅಪೂರ್ವವೂ ಅದ್ಭುತವೂ ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ ನಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ, ನಿರೂಪಕನ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕನ ವರ್ಗವೊಂದು ನಿಜಜೀವನ ದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸದೇ ಇದ್ದ ಆಸೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಯ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. ಸಮಾಜವು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಆಸೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳವು. ಇವು ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ 'ಕಲ್ಪನೆ' ಎಂದರೆ 'ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸುಳ್ಳು' ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮನುಕುಲವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅರಕೆಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಗೂ - ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗದು. ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಥನಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಾದರೆ, ಅದೇ ಆಧಾರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಬಹುದು. ಜನಪದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳೇ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಹುದುಗಿರುವ ಅದರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಮನರಂಜನಾ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದೆ. ಜನರಿಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡಬಯಸುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಅದರ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬಾತನು 'ಸತ್ಯ' ಅಥವಾ 'ನಿಜ' (Truth or Real) ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯ ಅಥವಾ ಕಥೆ ಅಥವಾ ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಿಜ'ಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಂಜನಾಂಶ ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಭೆ' (ವಸಂತ ಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985: 122) ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು. ಆ ಪ್ರತಿಭೆ ಅರಳುವುದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೊಂದು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೇಕು. ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅನಂತರ ನಿರೂಪಕನ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸತ್ಯಗಳನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಬಹುದು.

ಐತಿಹ್ಯದ ಗರ್ಭದೊಳಗಿರುವ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವು ವಿಶ್ವದ ಮಾನವವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯವರ್ಗದ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈ ಮೂರರ ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗಾಗುವಾಗ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯದ ಅಥವಾ ಆಧಾರದ ನಿರೂಪಣೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಿದರೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು 'ನಾಟಕೀಯ ಅತಿಮಾನುಷತೆ'ಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (Wehrmann Karl) ಇಲ್ಲವೇ ಅವಿಮರ್ಶಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯಬಹುದು. (Ranke Freolrich) ಹೀಗೆ ಆದಾಗಲೂ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕ ಕೊಡುವ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವು ಕಣ್ಣೆದುರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಆಧಾರಕ್ಕೂ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಸುಸಂಬದ್ಧ ತರ್ಕ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಗೆರೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು 'ಸೀತೆಯ ಸೆರಗಿನ ಗುರುತು' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಭೀಮನ ಕಲ್ಲು', ಕೆರೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಜಟಾಯುತೀರ್ಥ', ಗುಹೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ 'ಪಾಂಡವರ ಗುಹೆ' - ಸಿದ್ಧವಾಗು ತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ - ಸಸ್ಯವರ್ಗ - ಮಾನವವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅವು ಮೂರರ ಸಮನ್ವಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಪುರಾಣದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಡವಳಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆದರ್ಶಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಂತ

ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂರ್ತತೆಯ ಅವಲಂಬನ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಕತೆಗಳಿಗಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ಹೊಸ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕತೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯದತ್ತ ಸುಳಿದಾಡಿದರೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯತ್ತ ವಾಲುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಅಧಿಕೃತ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಭೌತಿಕ ಆಧಾರ ಅಥವಾ ಸತ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಲಾರದು. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು.[1] ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ಆದರೂ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವೆಂಬ ಮೂರು ವಿಂಗಡಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಊರಿಗೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ಬೆಟ್ಟ ಅಥವಾ ಕೆರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿವಂತನಾಗಿದ್ದ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾಲ ಇವು ಮೂರು ಐಕ್ಯ ಹೊಂದಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟರು-ಅಸಾಮಾನ್ಯರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಜೀವನದ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವಂಥದ್ದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಜೀವನದ ಶಿಷ್ಟ ಸದಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟವು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶಿಷ್ಟ-ಯಾವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಅದರ ನಿರೂಪಕ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ (Social structure) ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಂತ ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ. ಸಾಪೇಕ್ಷಗಳಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜನ ಸಮೂಹ (Mass)ದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಂಪು ತನಗೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕನ ಪೀಠಿಕಾ ರೂಪದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳ, ಸಮಯ, ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಡವರಿಸದೆ ಹೇಳುತ್ತ ಭೌತಿಕ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇರುವಂಥವು ಎಂಬ ಧಾಟಿ ಅವನದು. ಭೌತಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಮೂರ್ತವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಅದರ ಪಳಿಯುಳಿಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ನಾನದನ್ನು ನಂಬಿದೆ - ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ನ್ನೊಂಥವನು ಅದನ್ನು ನಂಬ್ತಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಚರಮ ವಾಕ್ಯನಿರೂಪಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಲಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಕನು ಕೇಳುಗನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ೀವನದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಜೋಡಿಸುವನು. ಈ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಂದ ಆತ ನ್ನ ಊರಿಗೆ, ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಘನಸ್ಥಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವನಾಗು ತ್ತಾನೆ. ಈ ಘನಸ್ಥಿಕೆ ಐತಿಹ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆ ಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ವಿಶಿಷ್ಟ-ಅಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಕುಗ್ಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಏನಿದ್ದರೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕಾರ್ಯವು ಬದುಕನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದುಕಿರುವವರಿಗಾಗಿ - ಅವರ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ಸಂಕೇತ ಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬಲಿಷ್ಠ ಸ್ವರಗಳೂ ಹೌದು.

ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಾಡಾಡಿತನವು ಐತಿಹ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ನೋಡಿ: ವಸಂತಕುಮಾರ ತಾಳ್ತಜೆ 1985: 123) ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಾಡಾಡಿ ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಪರ್ಶ ಇರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾಣ ಸಹಜವಾದ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಢವಾದ ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಆ ಸ್ಥಳದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯವೇ ಆದ ಒಂದು ಶೈಲಿಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳದ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗ ಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಅಥವಾ ಆ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡು ಐತಿಹ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ವರ್ತಮಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು, ಅನಂತರ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಪರಿಸರವನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸು

ವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗದಂತೆ ತಡೆಗೋಡೆಯಾಗಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊಡುಗೆಯಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು.

ಈ ಮಾತು ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ದೇಶ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೇ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪೂರ್ತಿ ಮಡಿ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ (Pure)ನಾದರೆ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ ರುವ ಪಂಚಮ ಅಥವಾ ಹೊಲೆಯ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮೈಲಿಗೆ ಅಥವಾ ಅಶುದ್ಧ (Impure)ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಮೇಲಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯಾಗಿಯೂ, ಕೆಳಗಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಡಿ'ಯಾಗಿಯೂ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ತನ್ನ ಅನು ಲೋಮ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಳತುದಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ತನ್ನ ವಿಲೋಮಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನವರಿಗೆ ಕೇವಲ 'ಕಟ್ಟುಕತೆ'ಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಳಿಸುವ, ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸುವ, ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಇತಿಹಾಸವು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿ ಬರುವಾಗ ಇತಿಹಾಸದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನೀಕರಣದಿಂದ (Modernisation) ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಡಿಲವಾಗತೊಡಗಿದರೆ, ಆಗ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹೊಸ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹಳೆಯದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ತುಂಬ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವು ತಾನು ಬದುಕುಳಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಒಳಗಿನ ಅಪಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನರನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯಗಳು Kinship ನಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.[2]

ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗಳು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ತೊಡಕುಂಟಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವು ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಆಖೈರಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಕ ಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು. ಅವರು ಉಪಲಬ್ಧ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ-

1) ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Local Legends)
2) ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Etiological Legends)
3) ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Historical Legends)

(Degh Linda 1972: 76)

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ತುಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವೇದ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವೇನೋ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮೊದಲಿನದರಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಊರಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯವು ಅನ್ನುವುದು ಉಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ವಿಭಜನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಗ್ರೀಮ್ ಸಹೋದರರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲ ಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು 'ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

1. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Etiological and Eschatological Legends)
2. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Historical Legends and Legends of the history of civilization)
3. ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. (Super-Natural Beings and Forces of Mythical Legends)
4. ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ದೇವರುಗಳ ಮತ್ತು ನಾಯಕರುಗಳ ಪುರಾಣಗಳು. (Religious Legends of Myths of Gods and Heroes) (Degh Linda 1972: 77)

ಈ ವಿಭಜನೆಯ ತಳದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಂದು ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಮೊದಲ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾನವ ಜೀವನದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾವು, ತೀರ್ಪು ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ವಿಭಜನೆಯು ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಹಿಂದೆ ಗುರುತರ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಗಳಿದ್ದು, ಅದು ಅಂತಿಮಗತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮೂರು ಮತ್ತು

ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಪುರಾಣ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರೇ ದೇಶದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಾಯಕರುಗಳು ಪುರಾಣ ಪುರುಷರ ಆಕೃತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಭಜನೆ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು, ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

1. ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Folk Legends)
2. ಜನಪ್ರಿಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Popular Legends)
3. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Literary Legends) (Dorson 1972: 172)

ಇದು ತುಂಬ ಸರಳವಾದ ವಿಧಾನ. ಇದರ ಪ್ರಧಾನ ದೋಷ ಮೊದಲ ಎರಡು ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಆದಾಗ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಥಿಲ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ರಿಚಾರ್ಡ್ ಡಾರ್ಸನ್ನರು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ -

1. ವ್ಯಕ್ತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with persons)
2. ಸ್ಥಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with places)
3. ಘಟನಾ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Legends deal with Events)

(Dorson 1973: 161)

ಈ ವಿಭಜನೆಯೇ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ. ಡಾರ್ಸನ್ನರು ಇದರ ವಿವರಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ, ಈ ವಿಭಜನೆಯು ಐತಿಹ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು (Content) ಗಮನ ದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಅಥವಾ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
2. ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
3. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯೆತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. (ವಿಶ್ವಕೋಶ ಸಂಪುಟ 3, 1971: 257)

ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರ ಕತೆ, ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿಗಳ

ಕತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗಣ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಭ್ರಾಂತಿ ಮೂಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮೂಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಿತರಣೆಯ (Distribution) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.
2. ವಲಸೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆರು ಒಳಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ:-

1. ಪ್ರವಾಹ ಐತಿಹ್ಯ
2. ಬಲಿಗಳ ಐತಿಹ್ಯ
3. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಐತಿಹ್ಯ
4. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯ
5. ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಯ ಐತಿಹ್ಯ
6. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯ

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಂಪುಟ 3, 1971: 257)

ಈ ವಿಭಜನೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಸರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವವಾದದ್ದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಗತ್ಯ ಗುಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವಲಸೆಯ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಂಡು ಹೊಸ ರೂಪ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧ ಬರೆದ ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ ಅವರು ಡಾರ್ಸನ್ನರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಜಿಲ್ಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು 3 ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

1. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು
2. ಸ್ಥಳ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು
3. ಘಟನಾ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (ವಸಂತಕುಮಾರ 1985: 122)

ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಡಾರ್ಸನ್ನರ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ನಮಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬಹುದು.

1. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು

ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಧನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯದ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಸಾಧನೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳದ ಮಹತ್ತ್ವಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು. ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

1.1) ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

1.2) ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪುದಳೆದು ವರ್ತಮಾನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಕಂಡು ಬರುವ, ಭೀಮ, ರಾಮ, ಸೀತೆ, ಪರಶುರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮೊದಲಾದವರ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ, ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯ, ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ, ರಾಘವಾಂಕ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ತ್ರಾಸದಾಯಕ ಕೆಲದ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಒಂದೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

2. ಸ್ಥಳ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು

ಇವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಜನ್ಯವಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಳಕ್ಕೇ ಮಹತ್ವ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳದ ವಿ-ಶಿಷ್ಟತೆ ಅಥವಾ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವೇ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ರಂಜಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಲ್ಲು (ಕಬಕದ ಕಲ್ಲಿನ ಐತಿಹ್ಯ), ವಿಶಾಲವಾದ ಕೆರೆ (ಬಳ್ಪದ ಸಮೀಪದ ಭೋಗಾಯನ ಕೆರೆಯ ಐತಿಹ್ಯ) ಆಳವಾದ ಬಾವಿ (ಕೋಟೆಕಾರಿನ ಜಟಾಯುತೀರ್ಥದ ಐತಿಹ್ಯ) ನದಿಯ ಉಗಮದ ಸ್ಥಾನ (ಶರಾವತಿ ನದಿ ಹುಟ್ಟುವ ಐತಿಹ್ಯ) ವಿಶಾಲವಾದ ಗುಹೆ (ಅಜ್ಜಾವರದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಂಡವರ ಗುಹೆಯು ಐತಿಹ್ಯ) ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಟ್ಟಡ (ಕಳುವಾರು ಚರ್ಚಿನ ಐತಿಹ್ಯ) ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಖ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

3. ಘಟನಾ ಪ್ರಧಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆ (Incident) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವುದರ ಬದಲು ಜನರ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಜನಸಮೂಹವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಶೃಂಗೇರಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಳೆಯಾಚೆಗೆ ಎಳೆಯಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಹೇಳುವ ಐತಿಹ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ಮಾದರಿ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಆನೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆಸಿದಾಗ

ಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಬಂದದ್ದು, ಮಾಡದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತ ಇಬ್ಬರ ಹೆಣ ಮರುದಿನ ದೊರಕಿದ್ದು, ಮೇಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಣಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದಂತೆ ಕಲ್ಲಾದದ್ದು, ನಾಕೂರು ಕಯ ದಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬಿಳೀದನ ಹಾಲುಣಿಸಿದ್ದು, ಸರ್ಪಗಳು ಹೂಳಿಟ್ಟ ನಿಧಿಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಾಮಲಗಿದ್ದು, ಹರಿಹರ ರಾಘವಾಂಕನ ಹಲ್ಲು ಮುರಿದದ್ದು ಅಡೂರು-ಉರು ಡೂರಿನಲ್ಲಿ ಜಗಳವಾಗಿದ್ದು - ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.[3] ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಹುವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗೂಡಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜನರನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[4] ಐತಿಹ್ಯದ ಅವಲಂಬನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಜನಪದರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗಲಾರದು.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1986 ಮತ್ತು SILVA 1985.
2. ಈ ತರದ ವಿವೇಚನೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: SILVA 1985: 121-131.
3. ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿದೆ.
4. ಐತಿಹ್ಯವೊಂದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985.

● 1988

6

ಉರುಗಳು: ಭಯಾನಕ ಮಾನವ ಪರ್ಯಾಯಗಳು

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಎಂಬುದು ಊರಿನ ಹೆಸರು. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶಿರಿಯಾರ ಗ್ರಾಮದ ಬಳಿಯಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯರು ಇದನ್ನು 'ಮೆಕ್ಕೆಕಟ್ಟೆ' ಎಂದೂ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಾರಕೂರಿನಿಂದ ಮೆಕ್ಕೆಕಟ್ಟೆಗೆ ಎಂಟು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರ; ಕುಂದಾಪುರದಿಂದ 24 ಕಿ.ಮೀ. ದೂರವಿದೆ. ಕಳೆದ ಸುಮಾರು 30 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡಿನಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದ ಈ ಊರು ಈಗ ಬಯಲುಪ್ರದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕಾಡು ಇಂದು ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯೇ ಜನರ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭತ್ತಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಸಂದಿದೆ. ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಉಳುವುದಕ್ಕೆ ಜನರು ಎತ್ತು ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟು ಹೆಸರಿನ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ಥಳದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಋಷಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆತ ತನ್ನ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಜಾಗವೇ 'ಮೇಕೆಕಟ್ಟು'. ಅದೇ ಮುಂದೆ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟು, ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಆಯಿತು. ಈ ಐತಿಹ್ಯವು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಒಂದು ವಿಧದ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನಪರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೇ ನಡೆದಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಹೀಗೆ ಋಷಿಯಿಂದ ಬಾರದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೂಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ರಘುಪತಿ ಭಟ್ಟ, ಕೆಮ್ತೂರು 1979) 'ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ' ಎಂಬ ಪದದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ 'ಕಟ್ಟೆ'ಯು ತುಳುನಾಡಿನ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಸರಕಟ್ಟೆ, ಗೇರ್ಕಟ್ಟೆ, ನೆಲ್ಲಿಕಟ್ಟೆ, ಸುಂಕದ ಕಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಮರದಡಿ ಕುಳಿತು ಬಳಲಿಕೆ-ನೀರಡಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಲಿನ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿನ ರಚನೆ, ದಂಡೆ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ರಘುಪತಿ ಭಟ್ಟರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವ ಪದವಾದ 'ಮೆಕ್ಕಿ-ಮೆಕ್ಕೆ'ಯ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ತ್ರಾಸದಾಯಕ ವಿಚಾರ. ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಕೊಡುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಕ್ಕಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿದೆ. ಉದಾ: ಅರಸಿನ ಮಕ್ಕಿ, ಬೂಡುತ ಮಕ್ಕಿ

ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೂಭಾಗ ವಾಚಕವಾಗಿ 'ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ' ಎಂಬ ಪದ ಬಂದಿರಬಹುದು.

'ಮೆಕ್ಕೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಮರವಿದೆ. ಶಿರಿಯಾರ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಈ ಮರಗಳಿವೆ. 'ಹಿಂದೆ ಕಾಡಾಗಿದ್ದಾಗ ತುಂಬಾ ಮೆಕ್ಕೆ ಮರಗಳಿದ್ದವು' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾದಿಬದಿಯ ಮರವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟೆಕಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ತಂಗುದಾಣವಾಗಿಸುವುದರಿಂದಲೂ 'ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ' ಸಿದ್ಧಿಸಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

'ಉರು' ಪದದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಿಖರವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು 'ರೂಪು' (ಬೊಂಬೆ)ವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಹೆಬ್ಬಾರ್ ಎ.ಎಸ್‌ಎನ್. 1976-77: 55) 'ರೂಪು' ಎಂಬುದು 'ರೂಹು' ಆಗಿ 'ರೂಉ' ಎಂದಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ 'ಉರು' ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಾಷ್ಠಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನೇ ಜನರು 'ಉರು'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಬೃಹದಾಕಾರದ ದೈವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಹಜವೂ ಹೌದು.

ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖನಗಳು ದೊರಕಿದ್ದರೂ ಅವು ತೀರ ಈಚಿನವು. ಆದರೆ ಕರಾವಳಿಯ ಇತರೆಡೆಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ:

ಐತಿಹ್ಯ 1: ತುಂಬಾ ಸಮಯಗಳ ಹಿಂದೆ, ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಕಾಡು ಇತ್ತು. ಆ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಮಾರ್ಕಾಂಡೇಯ ಮುನಿಗಳು ಶಿವನನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿದ ಶಿವನು ಅವರಿರುವಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಟನು. ಆಗ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಶಿವನ ಗಣವೂ, ದುರ್ಗೆಯೂ ಹೊರಟರಂತೆ. ಅವರನ್ನು, ಬರುವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದ ಶಿವನು ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದನಂತೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಗಣಗಳನ್ನೂ, ದುರ್ಗೆಯನ್ನೂ ಈಗಿನ 'ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಮುಂದರಿದನಂತೆ. ಹಾಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಗಣಗಳನ್ನು, ದುರ್ಗೆಯನ್ನು ಈಗಲೂ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಐತಿಹ್ಯ 2: ಒಮ್ಮೆ ಈಶ್ವರನ ಮಗನಾದ ಗಣಪತಿಯು ಮಿತಿಮೀರಿ ಹೆಂಡವನ್ನು ಕುಡಿದನಂತೆ. ಕುಡಿದದ್ದು ತಲೆಗೇರಿತು. ಹುಚ್ಚಾಪಟ್ಟೆ ಅಡ್ಡಾಡತೊಡಗಿದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಒದರಾಡತೊಡಗಿದ. ಆಗ ಶಿವನು ಅವನನ್ನು ಈಗಿರುವ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಗೆ ಕಳಿಸಿ, 'ಅಲ್ಲಿ ತಂಪಾಗಿದೆ ಹೋದರೆ ಉರಿ ಆರುತ್ತದೆ' ಎಂದನಂತೆ. ಓಡೋಡಿ ಬಂದ ಗಣಪತಿಗೆ ಮೆಕ್ಕೆಕಟ್ಟೆ ತಲುಪುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಉರಿ ನಿಂತಿತಂತೆ. ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತನಂತೆ. ಹಾಗೆ ನಿಂತ ಕಪ್ಪಗಿನ ಗಣೇಶನನ್ನು ಈಗಲೂ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆತ ವರ್ಷದಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಕೂಡಾ.

ಐತಿಹ್ಯ 3: ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯವಿತ್ತು. ಆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಮುನಿ ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿಯೂ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅವನ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕಾಡಿನ ಮೃಗಗಳು ತುಂಬಾ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕಾಡು ಜನರೂ ಉಪದ್ರವ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಂಬುಕೇಶ್ವರನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಲಿಸಿ, ನಂದಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಮಾಡಿಸಿದನು. ಇದರ ನೆನಪಿಗೆ ಜಂಬುಕೇಶ್ವರನು ಮಹಲಿಂಗೇಶ್ವರನನ್ನೂ, ನಂದಿಯನ್ನೂ ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಆತ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ನಂದಿ, ಮಹಲಿಂಗೇಶ್ವರರನ್ನು ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಐತಿಹ್ಯ 4: ಒಮ್ಮೆ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳಾದ ಕೆಳದಿಯ ನಾಯಕ ರಾಜರುಗಳು ಬಾರಕೂರಿನ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದರಂತೆ. ಆಗ ಬಾರಕೂರನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸರೇ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸನು 'ಬಂದ ಸೈನ್ಯ ಹಿಂದೆ ಹೋದರೆ ಉರುಗಳಿಗೆ ಸೇವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹರಕೆ ಹೊತ್ತನಂತೆ. ಹರಕೆ ಫಲಿಸಿತು. ನಾಯಕನ ಸೈನ್ಯ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿತು. ಎಷ್ಟು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದರೂ ಸೈನ್ಯವು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ, ಬಾಯಿಂದ ಮಾತೂ ಹೊರಡಲಿಲ್ಲ. ತಂತ್ರಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರು. ಕಾರಣ ತಿಳಿಯಿತು. ನಂದಿಯ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಶಮನ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ತಪ್ಪುಕಾಣಿಕೆ ಕೊಟ್ಟರು. ನಂದಿ ದಾರಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ನಾಯಕನ ಸೈನ್ಯ ಬಾರಕೂರಿನ ಆಸೆ ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂದೆ ತೆರಳಿತು. ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ತುಳುವರಸ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಗೆ ಸೈನಿಕರ, ಸವಾರರ, ಮಾವುತರ 'ಉರು'ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹಾಕಿಸಿದ, ಅವುಗಳು ಈಗಲೂ ಇವೆ.

ಐತಿಹ್ಯ 5: ನಗರ ಸಂಸ್ಥಾನದಿಂದ ಬಾರಕೂರನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲು ಅರಸನೊಬ್ಬ ಬಂದಿದ್ದನಂತೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಗಣಗಳು ಬಾರಕೂರಿನ ರಾಜನ ಪರ ಹೋರಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದವು. ಅವು ನಗರ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬರುವ ಜನರನ್ನೆಲ್ಲ ಖಾಯಿಲೆ ಬೀಳಿಸಿದುವು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಚಿಂತಾಜನಕವಾದಾಗ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದು ತಪ್ಪು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಅವರು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಕಾಣಿಕೆ ಈಗಲೂ ಇವೆ.

ಇಂಥ ಹಲವಾರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಮೊದಲ ಮೂರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಉರುಗಳನ್ನು ಶಿವಗಣಗಳೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಉರುಗಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಉರುಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಂತೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಳಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯದಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬಹುಶ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೇ ಸೇರಿರಬೇಕು. ಅದು ಹೌದಾಗಿದ್ದರೆ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸ್ಥೂಲ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. 'ನಂಬಿದವರನ್ನು ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ದೈವ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಭಾವವೇ ನಾಲ್ಕನೇ ಮತ್ತು ಐದನೇ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಉರುಗಳ ಉಗಮದ ಬಗೆಗೆ ಅವು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದೇ ವಿಧದ ಉರುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೆಣ್ಣೆಕುದುರು, ಮಾರ್ನಕಟ್ಟೆ, ನಂದಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಸರೂರುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಉರುಗಳಿಗೂ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಉರುಗಳು' ಒಂದೇ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳು ರೂಪ ಮತ್ತು ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಹೌದಾದರೂ, ಜನರು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಾನವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಲು ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ವಿಗ್ರಹಗಳ ರಚನೆ, ಬಣ್ಣ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿನ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಉಡುಪುಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಟೊಪ್ಪಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಅದೇ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಟನೊಬ್ಬನ ಗಡ್ಡ ಮತ್ತು ಮೀಸೆಯ ವೈಖರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಹೆಬ್ಬಾರ್ ಎ.ಎಸ್.ಎನ್. 1976-77, 58) ಅಂದರೆ ಉರುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾರತದ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಅನಂತರ (ಕಾಲಘಟ್ಟ)ದಲ್ಲಿಯೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವು ವಿಗ್ರಹಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರಿಂದ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲ 'ಉರು'ಗಳೂ ಇಷ್ಟು ಅರ್ವಾಚೀನವಾದುವಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಗ್ರಹಗಳ ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು 14-15ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದ್ದು ಇದು ಎಂದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಧಾರವೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದ ಪ್ರಭಾವ ಉರುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗದೇ ಇರುವುದು. ಅಂದರೆ ಉರುಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಈಗಣ ಸ್ವರೂಪ (ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಡುವ ಶೈಲಿಯ) ಸಿದ್ಧಿಗೂ ಮುನ್ನವೇ ಇದ್ದುವು ಎಂದಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಸುಮಾರು 14-15ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕನಿಷ್ಠ ಈಗಿರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ 1985: 234) ಈ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇಲ್ಲದ ಉರುಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಉರುಗಳ ಕಾಲ 14ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದ್ದು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಉರುಗಳ ಭಯಾನಕ ಸ್ವರೂಪವು ಥಟ್ಟನೆ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು 11 ಮತ್ತು 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉದ್ದಗಲದಲ್ಲಿ

ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದ ಕಾಳಾಮುಖರು, ಕಾಪಾಲಿಕರು, ಲಕುಲೀಶರು ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಅತಿಮಾರ್ಗಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ವಾಮಮಾರ್ಗೀಯರಾಗಿದ್ದವರು. ಭೈರವನ, ತ್ರಿಶಿರರ, ಕಾಳಿಯ, ದುರ್ಗೆಯ ಆರಾಧಕರಾಗಿದ್ದ ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳೂ ವಿವರ ನೀಡುತ್ತವೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ South Indian Inscription vol ix: 1-204 ನೋಡಿ) ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರೂ ಈ ಪಂಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. (ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ 1979: 140-160) ವೀರಶೈವ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಹೋದ ಈ ಪಂಥಗಳು ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಮಂಗಳೂರಿನ ಕದ್ರಿ ಮತ್ತು ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆಯ ಸಮೀಪದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶರ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖರ ಮಠಗಳಿವೆ. ಕರಾವಳಿಯ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಇವು ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ. 1985). ಈ ಪಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿರುವುದೇ ಭಯಾನಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರಮಟ್ಟದ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು, ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೂಡಾ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡೇ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ. 'ಉರು'ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹವಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅ-ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುವು. ವಿ-ಶಿಷ್ಟವಾದುವು, ಭಯಾನಕವಾದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚುಮಾಡಿ ತೋರಿಸ ಲಾಗುವುದು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೊಲೆಗಳ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹಿರಿದುಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಯಾನಕ-ವಿಕೃತ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ನಿಜದ ಮಾರ್ದವತೆ ಮತ್ತು ಸುಕೃತಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಹಸ್ಯತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳು ರಹಸ್ಯತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರ ಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು 11 ಮತ್ತು 12ನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಕಾಮ-ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಾಂತ್ರಿಕರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ: 1986) ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಭತ್ತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಾಂತ್ರಿಕರು ಅಲ್ಲಿ ಜಯಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಜೋಗಿಮಠ' ಒಂದು ಇಂದಿಗೂ ಇರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ.

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಯಿಂದ ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತಿತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ಉರು'ಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರ

ಕಾಲ 11-12ನೇ ಶತಮಾನವೆಂದು ನಿಗದಿಮಾಡಬಹುದು. ಅನಂತರ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಅದಕ್ಕೆ ನವೀನ ಬಗೆಯ ಉರುಗಳು ಸೇರುತ್ತಾ ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಉರುಗಳು: ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ 2 ಅಡಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ 20 ಅಡಿಯವರೆಗೆ ಎತ್ತರವಿರುವ ನೂರಾರು ಮರದ ರೂಪುಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಂದು ಊರವರ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದ ವಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ 'ನಂದಿಕೇಶ್ವರ'. ಇದರ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಿವಳ್ಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ನಂದಿಕೇಶ್ವರ ನಿತ್ಯಪೂಜೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ವಿಗ್ರಹದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಒಳಗಿರುವ ಈ ವಿಗ್ರಹವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಕೊಂಬುಗಳಿರುವ ಕಿವಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಚಾಚಿರುವ ಮೇಲುಮುಖ ಮಾಡಿರುವ, ನಾಲಿಗೆ ಹೊರಚಾಚಿರುವ ಸುಮಾರು ಮೂರುವರೆ ಅಡಿ ಎತ್ತರವಿರುವ ಒಂದು ಗೂಳಿ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ' ಎಂದು ಹೆಸರಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದು ನಾಗನ ಸ್ಥಾನ ಆಗಿತ್ತೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ತುಳುವರ 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಸಂತಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೇವರು. ಇದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಹೌದಾದರೂ, ಇಂದಿಗೆ ಕೃಷಿ ದೇವತೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಸಂತಾನವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗೂಳಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಗೂಳಿ ಕೃಷಿಯನ್ನು (ಅಂದರೆ ಭತ್ತ-ಅಕ್ಕಿ) ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನ' ಸಂತಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಗೂಳಿಯು ಸಂತಾನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ನಂದಿಕೇಶ್ವರನಿರುವ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ ವಾಸವಾಗಿವೆ. ಏಕಶೃಂಗಿ ನಂದಿ, ಪಾರ್ಶ್ವ ಮುಖನಂದಿ, ಪಂಚಮುಖನಂದಿ, ಆಕಾಶನಂದಿ, ತ್ರಿಮುಖನಂದಿ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗೂಳಿಯ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ರೂಪುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಂದಿಯನ್ನು ಏರಿದ ದುರ್ಗಾ ಪರಮೇಶ್ವರಿ ಮೂರ್ತಿಯು ನಯನ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ 159 ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿಂಹ ಪಾಲು ನಂದಿಯ ರೂಪುಗಳಿಗೆ. ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದ ಒಕ್ಕೋಡಿನ ನಂದಿ, ಕೈಗೂಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನ ಮೈಮೇಲೆ ಮೂರು ನಂದಿಮುಖಗಳಿದ್ದು ನಂದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಮೂರ್ತಿ, ಗೂಳಿಯ ಒಡೆಯ, ಒಂದೇ ಕೋಡಿನ ನಂದಿ, ಗೂಳಿಯ ಮಾವುತ; ತುಡುವಿನ ಗೂಳಿ ಸವಾರ - ಇವೇ ಅಲ್ಲಿನ ಇತರ ಮುಖ್ಯ ವಿಗ್ರಹಗಳು.

'ಭೂತದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ನಂದಿಕೇಶ್ವರನ ದೇವಳದ ಗರ್ಭ ಗುಡಿಯ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಅನೇಕ. ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೂ ಅಪಾರ. ಇವರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವೂ, ವಿಚಿತ್ರವೂ, ಆಗಿರುವಂಥ ಉರುವೆಂದರೆ 'ಪೇಚರಾವುತ'ನ ಪ್ರತಿಮೆ. 20 ಅಡಿಗಳಷ್ಟೆತ್ತರದ ಈ ವರ್ಣಮಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ (ಮರದ) ಕತ್ತಿಯಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ರುಂಡವೊಂದು ನೇತಾಡುತ್ತಿದೆ. ತೆಗೆದ ಅಗಲವಾದ ಕಣ್ಣುಗಳು, ಕ್ರೂರವಾದ ಕೋರೆ ಹಲ್ಲುಗಳು, ಎತ್ತರದ ಕಿರೀಟ, ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳು ಉದ್ದನೆಯ ಕಾಲುಗಳು, ಇಳಿಬಿಟ್ಟ ಕಚ್ಚೆ, ಮೈಯಿಡೀ ಗಾಢಕೆಂಪು - ಇದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. 'ಇದು ವೀರಭದ್ರನ ನೆನಪು ತರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದರೆ



ಚಿತ್ರ - 11: ಶೇಷರಾವುತ. ಎದುರಿಗೆ ನಂದಿಗೋಣ
ಚಿತ್ರಕೃಪೆ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

(ರಮಜಾನ ದರ್ಗಾ 1983: 97) ಡಾ. ಕೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು. ಪ್ರಾಯಶ ಇದು ಖೇಚರನ '(ಎಂದರೆ ಗಂದರ್ಭ)ರೂಪು ಇರಬಹುದು' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ 1976: 34). ಕೋಟ ಪ್ರದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಪಿ.ಎನ್. ಮಯ್ಯ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೇತು ಮತ್ತು ರಾಹು(ವಿನ) ಪದಗಳೇ 'ಖೇಚರಾವುತ' ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರಬಹುದು (ಮಯ್ಯ ಪಿ.ಎನ್. 1984: 87) ಭೀಭತ್ಸಿತವಾದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುವ ಮಾನವನ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮದ ಮಾದರಿ ಇದು, ಎಂದಷ್ಟೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. (ಉರುಗಳ ಆಕೃತಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: ಚಿತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆ, 11,12,13)

ಖೇಚರಾವುತನೊಂದಿಗೇ ಇರುವ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆನೆಯ ಉರು ಆಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಆನೆಯ ಅಗಲವಾದ ಕಿವಿಗಳು, ಎರಡೂ ಬದಿಗೆ ನೇತಾಡುವ ಅದರ ಗಂಟೆಗಳು, ಇತರ ಅಲಂಕಾರಗಳು, ಮಾವುತ, ಎಲ್ಲವೂ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಅಗಲವಾದ ಕಿವಿಗಳಿಂದ ಇದು ಆಫ್ರಿಕಾದ ನೆನಪು ತರುತ್ತದೆ)

ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಏಳು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ದೇಗುಲದ ಅಟ್ಟದಲ್ಲಿವೆ. ಇವುಗಳ ಕೇಶಾಲಂಕಾರ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಸ್ತನಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿರಿದುಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಕೋಳಿ ಮತ್ತು ಬೆಕ್ಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಖೇಚರಾವುತನ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಸರಿಮಿಗಿಲು ಎನಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಉರು ಎಂದರೆ **ತ್ರಿಶಿರ**. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂರು ತಲೆಯಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಕೈ ಇವೆ. ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ಇದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಗ್ನವಾಗಿದೆ. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಸವಾರರ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬೀಸಣಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಪರಿಚಾರಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದು, ಆಧುನಿಕ ರೀತಿಯ ಕೇಶಾಲಂಕಾರದಿಂದ ಶೋಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಉಮ್ಮಲ್ತಿ'ಯ ವಿಗ್ರಹವೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಕೋರೆಹಲ್ಲುಗಳ, ತೆರೆದ ಬಾಯಿಯ ಈ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಉಮ್ಮಳಿಕೆ ಎಂದರೆ ಆವೇಶ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.)

ದೈವದ ಗುಡಿಯ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ತುಂಟ ಕಪಿಯ ವಿಗ್ರಹವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ಕಪಿಯು ಒಂದು ಕೈಯಿಂದ ತಲೆ ತುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಿಂದ ತನ್ನ ಜನನಾಂಗವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಶ್ಲೀಲವಾಗುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ತಾಂತ್ರಿಕರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಗೆ ಏರುತ್ತದೆ.

'ಜಟ್ಟಿಗರಾಯ ದ್ವಿಮುಖೇಶ' ವಿಗ್ರಹವು ಎರಡು ಮುಖಗಳ ಮನುಷ್ಯನದಾಗಿದೆ. ಆರಡಿ ಎತ್ತರದ, ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ, ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಧೂಪ ಹಿಡಿದ ಧೂಮ್ರಾಕ್ಷ, ಡಮರುವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ನಾಗಜಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿ ಹಲ್ಲು ಕಡಿಯುವ ಭಯಾನಕ ಮೂರ್ತಿ. ದಂಷ್ಟ್ರಾಮುಖ, ನಾಗೇಶ್ವರ, ವೀರಭದ್ರ, ಭೇತಾಳ - ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳು ತಮ್ಮ ಆಕಾರ ಮತ್ತು



ಚಿತ್ರ 12: ಉರುಗಳು: ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು

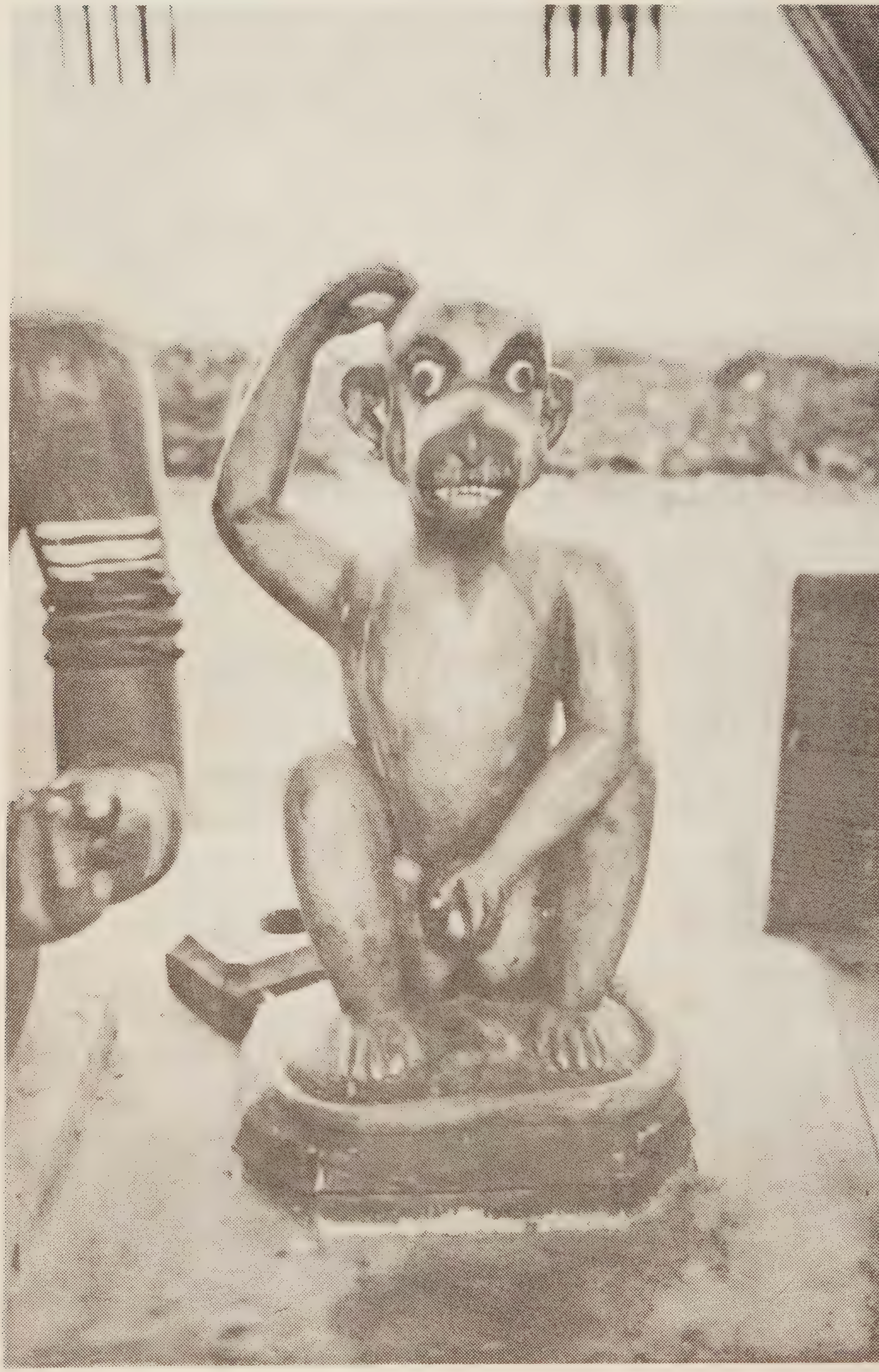
ಚಿತ್ರಕೃಪೆ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ರಾಹುತರು, ಕುದುರೆ ಸವಾರರು, ದೂತರು, ಆನೆ ಮಾವುತರು, ಆನೆ ರಕ್ಷಕರು, ಜವನ-ಸೈನಿಕರು ಇವರ ರೂಪುಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೂಡಾ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಇದರ ವಿಶೇಷತೆ. ರಕ್ತ ಪಂಜುರ್ಲಿಯು ಹುಲಿಯ ಭಯಾನಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಜೋಗಿಪುರುಷನ ವಿಗ್ರಹವು ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಾನದ ಮುಂದಿನ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಿಡಿಯ ಕಂಬಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಂಟರದೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊಗವೀರರದೆಂದೂ, ಮೂರನೆಯದು ಬಿಲ್ಲವರದೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ರೆಕ್ಕೆಯುಳ್ಳ ಕೋಣನ ಮೂರ್ತಿಯೂ ಇದ್ದು ಕೃಷಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶ ಇದೇ ನಂದಿಗೋಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕು (ಮಯ್ಯ ಪಿ.ಎನ್. 1984: 88)

ಇಡೀ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ರಕ್ತಾಹಾರವನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಪಡೆವ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹವು ನಂದಿಕೇಶ್ವರನ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಸ್ರತಿಮ್ಮ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು 'ಹಸಲತಿಮ್ಮ' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರಿಪೂಜೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಹರಕೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ತಿಮ್ಮನ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಾಯಿಗಳ ವಿಗ್ರಹವಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತಿಮ್ಮನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗವೂ ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ ತಿಮ್ಮನನ್ನು ಬೇಟೆಗಾರ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರಾವಳಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಿ ಮತ್ತು ಕಬಿಲ ಎಂಬೆರಡು ಭೂತಗಳು ಮೂಲತಹ ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳಿರಬೇಕೆಂಬ ವಾದವಿದೆ. (ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ 1985: 6) ಬಹುಶ ಹಸಲ ತಿಮ್ಮ ಇಂಥದ್ದೇ ಒಂದು ಬೇಟೆಗಾರ ದೈವವಾಗಿರಬೇಕು. ವ್ಯಾಘ್ರಿಣಿ ಮತ್ತು ವಾಘ್ರ ಅಥವಾ ಹುಲಿಯ ವಿಗ್ರಹವು ತುಳುವರ 'ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ'ಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನ ಬಂಡೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೊರೆದಂತಿರುವ ಟೊಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕರಿಶಿಲೆಯ ಗಣಪತಿಯನ್ನು 'ಗುಡ್ಡೆಟ್ಟಿನ ಗಣಪತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈತನನ್ನು ಉರುಗಳ ನಾಯಕ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಆಯುಕೊರ್ಡಹರಕೆ'ಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಗಣಪತಿಯ ತಲೆಗೆ ಒಂದು ಸಾವಿರ ಕೊಡ ನೀರನ್ನು ಹೊಯ್ಯಲಾಗುವುದು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ಬೊಬ್ಬರ್ಯ'ನ ರೂಪು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಮುದ್ರ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಿಯೆಂದು ಬೊಬ್ಬರ್ಯನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ ವಿವೇಕ ರೈ 1985: 89) ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯು ಈ ಪರಿಸರದ ಹಿಂದಿನ ಬಾಗಿಲ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಕಾವಲಿನ ದೈವವೆನ್ನುವಂತೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ಪದ ಹೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಾಗಿಲ ಬೊಬ್ಬರ್ಯ' ಎನ್ನುವುದೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಇವಿಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗರುಡ, ಕೆಂಡದಬ್ಬಾಯ್ಗುಳಿ, ಮಾವುತ, ಬ್ರಹ್ಮರಾಯ, ಆರಮರಾಯ, ದ್ವಾರ ಪಾಲಕ, ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸ, ಸಣ್ಣಮ್ಮ, ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಜಟ್ಟಿಗ, ಜಟ್ಟಿ, ಶಿವಗಣಗಳು ಅಷ್ಟ ಭೈರವ, ಯೋಗಿಣಿ, ಹಸಂತಿ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದೊಂದು ಐತಿಹ್ಯವೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.



ಚಿತ್ರ - 13: ಉರು: ಕಪಿಯೊಂದರ ಮಾದರಿ
ಚಿತ್ರಕೃಪೆ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

ಉರುಗಳ ಶಿಲ್ಪ

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಮರವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಮರದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿ ಮಾಡಿದ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಮರದ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ, ಒಂದು ಇಡೀ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹಳೆಯ ಮರದ ಆಕೃತಿಗಳು (ದಾರುಶಿಲ್ಪ) ಕರಾವಳಿಯ ಗಾಳಿ-ಮಳೆಯ ಹೊಡೆತವನ್ನು ಮೀರಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಹಲಸು, ಬೀಟೆ, ಮಾವು, ಸಾಗುವಾನಿ - ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮರಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮರದ ತುಂಡನ್ನು ಆಯ್ದುತಂದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಷಕಾಲ ನೀರಲ್ಲಿ ನೆನೆಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಉಪ್ಪು ಬೆರೆಸಿ, ಅನಂತರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗುವುದೆಂದು ಸ್ಥಳೀಯರು ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮರದ ಮೇಲೆ ಕಡು ಬಣ್ಣವನ್ನು ಲೇಪಿಸುವುದರಿಂದ ಮರದ ಬಣ್ಣ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಉರುಗಳ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವ ವಿನ್ಯಾಸ

ಉರುಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಡುಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವನ್ನೇ ಲೇಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೈಯಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಬಿಳಿಗೆರೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಇದೆ. ಹುಲಿಯನ್ನು ಅರಸಿನ ಬಣ್ಣದಿಂದ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ಮರಗಳ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಣ್ಣವು ಕರಾವಳಿಯ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಾಕ್ಷಸ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಉರುಗಳಷ್ಟು ಉಗ್ರವಾದ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲ. ಉರುಗಳ ಅತಿ ಮಾನುಷತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಮುಖವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಉಗ್ರಗೊಳಿಸಲು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ತಿಲಕ ಇಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪಿನ ಆವರಣ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಬಿಳಿ ಚುಟ್ಟಿಯ ಸಾಲುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹುಬ್ಬನ್ನು ನೀಳವಾಗಿಸಿ ದಪ್ಪ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕಿವಿಯ ಕಡೆಗೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಕೆಂಪು ಬಟ್ಟೆ, ಕಣ್ಣಿನ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ-ಕಪ್ಪು ಗೆರೆಗಳ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೀಸೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿಸಿ, ಕೋರೆಹಲ್ಲನ್ನು ಕೆಳಮುಖವಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರೆತೆರೆದ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಲ್ಲುಗಳು ಹೊರಗಡೆಗೆ ಕಾಣುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಲೆಯ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಹಿಗ್ಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಉರುಗಳ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಉಗ್ರ ಭಾವದ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಅದು ಸಹಕಾರಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಭಯಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸುವ ಬಗೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಸಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಗ್ರಹಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಆಯುಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಾನವನ ತಲೆಬುರುಡೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ವಿಗ್ರಹಗಳು ತಮ್ಮ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಮಾರೋಪ

ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಉರುಗಳನ್ನು ಗುಡಿಗಾರರು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಡವರಾಗಿರುವ ಈ ಗುಡಿಗಾರರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಳೆಯ ಉರುಗಳು ಭಗ್ನವಾದಾಗ ಅವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಶ್ರೀಗಳಾದ ಸುಬ್ರಾಯ ಗುಡಿಗಾರ ಮತ್ತು ರಾಮಚಂದ್ರ ಗುಡಿಗಾರರು. ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಈ ಗುಡಿಗಾರರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರೀತಿವಿಶ್ವಾಸಗಳೂ ಬೇಕಾಗಿವೆ.

ಏನಿದ್ದರೂ ಉರುಗಳು ಕರಾವಳಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ರೂಪ, ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯವಾದುವು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ **ರಹಸ್ಯತಾಂತ್ರಿಕ** ಪಂಥಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಈ ಸ್ಥಳವು ಕರಾವಳಿಯ ಉತ್ತರ ಭಾಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾದುದಾಗಿದೆ. ಬಹುಶ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಇವು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಭಯಾನಕ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸೌಜನ್ಯದ-ಶಿಷ್ಟ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆನ್ನಬಹುದು. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

● 1988

7

ಗೌಡರ ಮದುವೆ:
ಹಸಿವು ಕಾಮಗಳ ಸಮನ್ವಯ

ಪ್ರವೇಶ

ಕಳೆದ ಒಂದು ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಪಂಚದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ, ಸಾವಿರಾರು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೋ, ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನೋ ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನೋ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೋ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದ ಪುರಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮನುಕುಲ ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳು ಕಾರ್ಯನಿರತವಾಗುವ ಬಗೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಪಾರವಾದ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿದೆ.

ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಘಟಕ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಸಂತಾನದಿಂದ ಅದು ಬೆಳೆದು ಬಂದು ತನಗಗತ್ಯವಾದ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಸ್ಕರ್ ಲೀವಿಸ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು 'ಕುಟುಂಬ'ಕ್ಕೆ ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಮಹತ್ವದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಶಕ್ತರಾದರು. ಕುಟುಂಬವು 'ಕೂಡಿ ಉಂಬ' (ಕೂಡಿ ಊಟ ಮಾಡುವ) ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಹಾರ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಕುಟುಂಬ' ಪದವು ಸಂಬಂಧ ವಾಚಕ (Kinship term) ವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಮದುವೆಯೆಂಬ ಘಟನೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ನಡಾವಳಿ (Behaviour)ಯನ್ನು ಮದುವೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಸಮಾನ ಆಚರಣೆ ಇರುವ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ, ಆ ಗುಂಪಿನ ಮದುವೆ ಕ್ರಮವು ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ, ಇತರರ ಆದರ್ಶಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು ನಡಾವಳಿಗಳು ವಿಚಿತ್ರವೆಂದೋ, ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದೋ ತೋರ

ಬಹುದು. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಆಹಾರ ನಿಯಮ, ಉಡುಪಿನ ಕ್ರಮಗಳು, ತೊಡುಗೆಗಳು ಅಲಂಕಾರ, ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು - ಹೀಗೆ ಸಕಲವೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದಯೆ, ಕರುಣೆ, ದ್ವೇಷ, ಭಕ್ತಿ, ವಿನಯ, ಗೌರವ ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಯಾರು ಯಾರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಏಕೆ ತೋರ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕವು ತೀವ್ರವಾದಂತೆ ಈ ಭಾವನೆ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ತನ್ನದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವೊಂದು ಇದ್ದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಇರುವವರಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೋ, ನಿರಾಶೆಯನ್ನೋ, ಸಮಚಿತ್ತತೆಯನ್ನೇ, ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ, ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ನಡಾವಳಿ, ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಆ ಕುಟುಂಬ ಯಾವ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದೆಯೋ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಮದುವೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಮದುವೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ.

ಗೌಡ ಜನಾಂಗದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯ

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಳ್ಯ ತಾಲೂಕು, ಪುತ್ತೂರು ತಾಲೂಕು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎರಡುಲಕ್ಷದ ಹತ್ತು ಸಾವಿರದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಡರಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಟ್ವಾಳ ಮತ್ತು ವಿಟ್ಲ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ, ಕೊಡಗಿನ ಭಾಗಮಂಡಲ ಪರಿಸರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಗೌಡರು ಇದ್ದಾರೆ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಬೇಧಗಳಿವೆ. ಸುಳ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಗಮಂಡಲ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ 'ಗೌಡಕನ್ನಡ' ಇದ್ದರೆ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಳು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ.[1]

ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಗೌಡರು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರು ಹಾಸನ ಪರಿಸರದ ಐಗೂರು ಸೀಮೆಯಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1450-1600ರ ಮಧ್ಯೆ ಕರಾವಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಲಸೆ ಬಂದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ಬೆಳೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬತ್ತ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬತ್ತವನ್ನು ಹಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಗೌಡರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1830ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಅಮರ ಸುಳ್ಯದ ದಂಗೆ'ಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರಾದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಳರಸರ ಅವಕೃಪೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರವೂ ಈ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ.

ಮದುವೆ: ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಗೌಡರು ಮದುವೆಯನ್ನು ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿ ದ್ದಾರೆ. ಅದು 'ಮನೆತನದ ಗೌರವ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ.

ಹೆಣ್ಣು

ಗಂಡು / ಬಳಿಗಳು	ಸಂದರ	ಬಂಗಾರ	ಹೆಮ್ಮನ	ಮೂಲರ	ನಾಯರ	ಚಾಲ್ಯೆರ	ಗೋಳಿ	ಗುಂಡರ	ಕಬರ್	ಚಿತ್ತೆರ್	ಗೌಡರ	ಬಳಸನ್ನ
ಸಂದರ	•	••••	•••	•	•							
ಬಂಗಾರ	•••	•	•••		•	•						•
ಹೆಮ್ಮನ	•••	•••	•					••				•
ಮೂಲರ	••	••	••	•			•					••
ನಾಯರ	••	•		••	•	•	•		••			
ಚಾಲ್ಯೆರ	•••	•	•••		••						•	
ಗುಂಡರ	•			••		•	•		•••	•	•	
ಕಬರ್	••			••		•		••		•		••
ಚಿತ್ತೆರ್	•	••	•		•••	•		•			•	
ಗೌಡರ		••	•••		•			••		•		•
ಬಳಸನ್ನ	••	•	••	•		••			•	•		
ಗೋಳಿ	•••	•	•••		••						•	

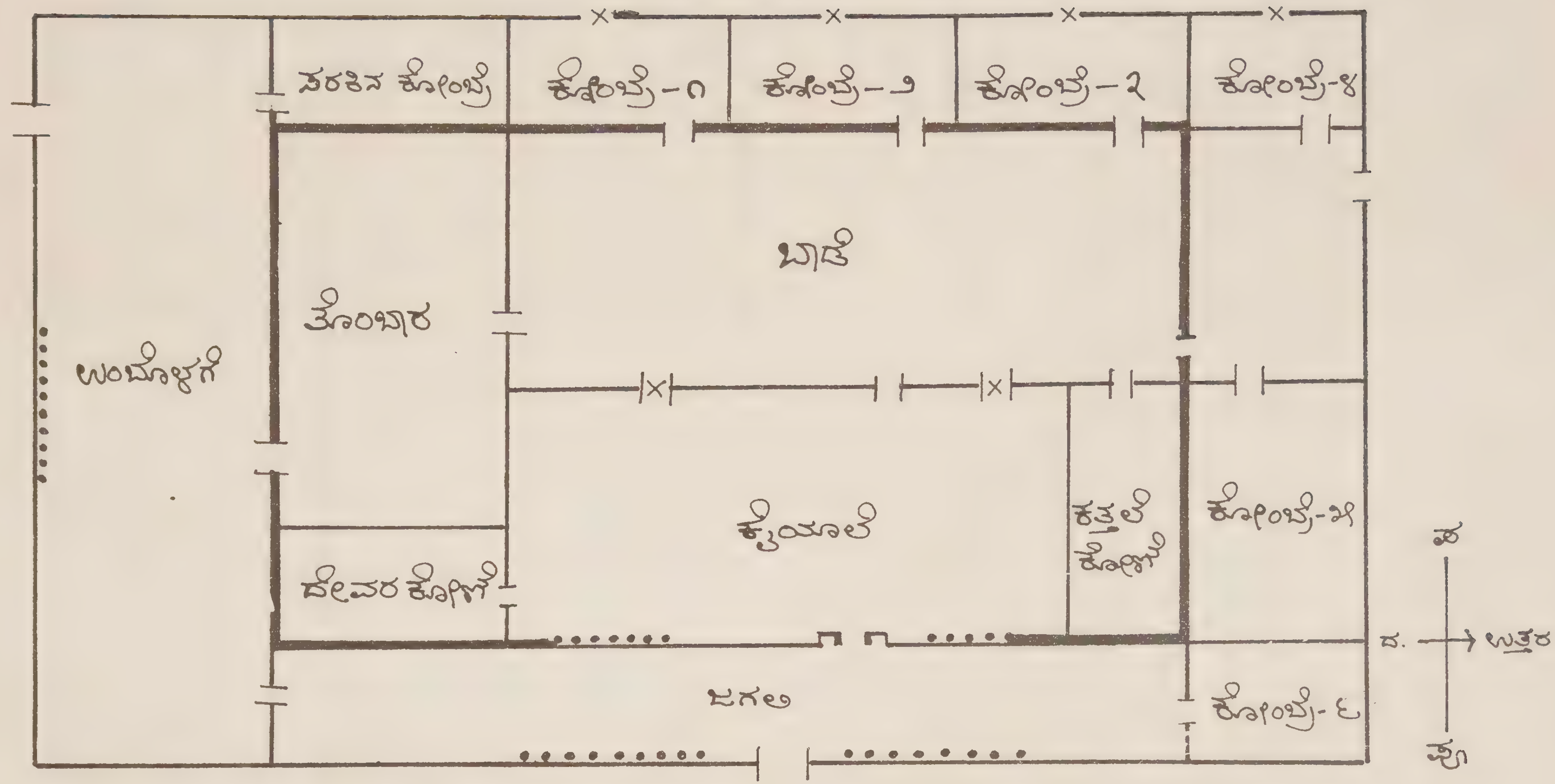
ಚಿತ್ರ - 14: ಗೌಡ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಬಳಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ

ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ 'ಮದುವೆ' ಅವರಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.[2]

ಗೌಡರ ಮದುವೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತ ಆರಂಭವಾಗುವುದು 'ಬಳಿ'ಯ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 12 ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ವರನು ತನ್ನ ಗೋತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ತನಗೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವ 'ಬಳಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ವರನ ತಂದೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯರ ಬಳಿಯನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನ ಹಾಗೆ ಬಳಿಯೂ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರುವುದರಿಂದ, ತಂದೆಯ 'ಬಳಿ'ಯ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಂದೆಯ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ತರಬಹುದು; ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಅದೇ ಪ್ರಕಾರ ಮಗಳನ್ನು ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗನಾದರೂ ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲ ನಿಷೇಧ ಇರುವುದು 'ಒಂದೇ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಕೂಡದು' ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ. 'ಒಂದೇ ಬಳಿಯವರೆಲ್ಲ ಸಹೋದರ ಸಹೋದರಿಯರಾದ್ದರಿಂದ' ಮತ್ತು ಅದು ತಂದೆಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಇಳಿದು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.[3] ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ 'ಬಳಿಯ' ವಧುವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು. ತಂದೆಯ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಮಗನ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಳಿಯ ಈ 'ಆಯ್ಕೆ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕನ ಮಗಳನ್ನು ಅಣ್ಣನಾದರೂ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅಣ್ಣನ ಮಗನಾದರೂ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಆಕೆಯ ಸೋದರ ಮಾವ ಮತ್ತು ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗನಿಗೂ ಸಮಾನ ಮದುವೆಯ ಹಕ್ಕು ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಲಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿಸಿ, ಆಕೆಯನ್ನು ಒಳತರುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಗೌಡರ ಮದುವೆಯ ಶೇಕಡಾ 30 ಭಾಗವನ್ನು ನಂದರ, ಹೆಮ್ಮನ, ಬಂಗಾರ, ಮತ್ತು ಮೂಲರ ಬಳಿಗಳೇ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದದ್ದೂ ಇದೆ.[4]

ತಂದೆಯ ತಂಗಿಯ ಕಡೆಯಿಂದ (ಆಕೆಯ ಬಳಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ) 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತರುವುದು' ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನ ಕಡೆಗೆ 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಡುವುದು' ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆ[5]. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೊಡುವ' ಮತ್ತು 'ತರುವ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕನಿಷ್ಠ ಗುಂಪುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆ' ಮತ್ತು 'ಗಂಡಿನ ಕಡೆ' ಎಂದು ಗೌಡರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರೇ ಹುಡುಗಿ ನೋಡಲು (ಗೂಡೆ ನೋಡ್ಲು) ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಮಾಲೋಚನೆ ನಡೆಸಲು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವನಿಗೆ 'ದಲಾಳಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ದಲಾಳಿ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳ ಪರಿಚಯಸ್ಥನಾಗಿರಬೇಕು. ಈತ ಎರಡು ಗುಂಪಿನ ಜನರ ಭೇಟಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹುಡುಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ



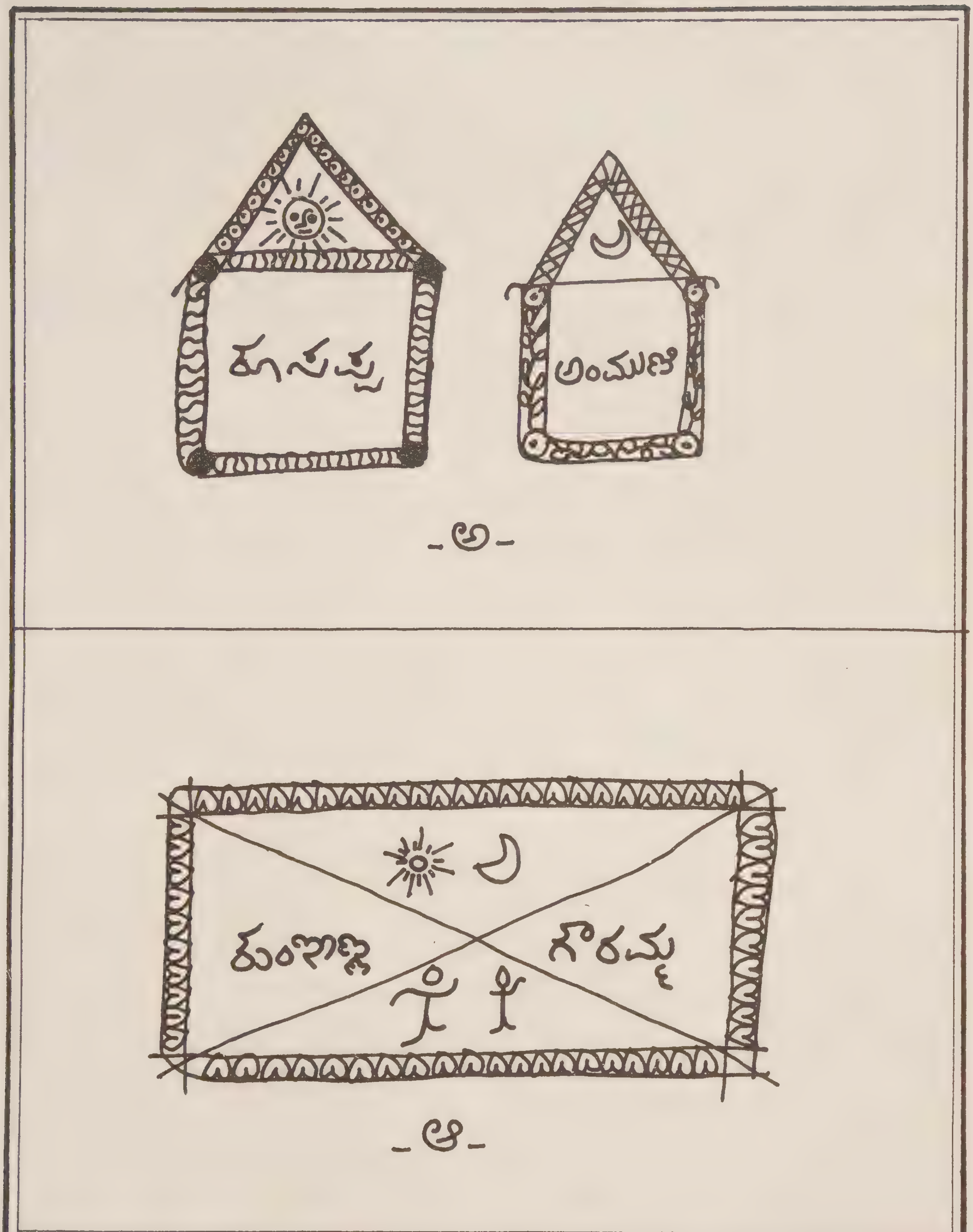
ಚಿತ್ರ - 15: ಗೌಡರ ಹಳೆಮನೆಯ ರಚನೆ
ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಜಗಲಿ ಮತ್ತು ತೊಂಬಾರ ಮುಖ್ಯ

ಯಾದರೆ, ಅನಂತರ 'ಹುಡುಗಿ ಕಡೆ'ಯವರು 'ಹುಡುಗನ ಕಡೆ' ಮನೆ ನೋಡಲು (ಹೈದನ ಮನೆ ನೋಡ್ವು) ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪರಸ್ಪರ ಊಟೋಪಚಾರಗಳು ಸಂದಾಯವಾದ ಅನಂತರ, ವಧುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮದುವೆ ದಿನ' ಮತ್ತು 'ಮುಹೂರ್ತ'ವನ್ನು ನಿಗದಿ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮದುವೆ ದಿನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಮುಹೂರ್ತದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು 'ಮನೆಯ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ' ಅಥವಾ ಗೌಡಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದರೆ 'ಕೈಯ್ಯಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕು.[6] ಕೈಯಾಲೆ ಅಥವಾ ಜಗಲಿ ಮನೆಯ ಒಳಗೂ ಅಲ್ಲದ, ಹೊರಗೂ ಅಲ್ಲದ ಮಧ್ಯದ ಸ್ಥಳ. ದಲಾಳಿಯ ಹಾಗೆ ಸಮತೋಲವುಳ್ಳ ಜಾಗ. ಹೊರಗಿನವರನ್ನು ಒಳಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಕುಳ್ಳಿರಿಸುವ ಜಾಗ. ಅಂದರೆ, ಜಗಲಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ಮಧ್ಯದ, ಅವೆರಡರ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಸ್ಥಳ. ಹೆಣ್ಣು ಇನ್ನೂ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತುಕತೆಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತುಕತೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮದುವೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಗೌಡರ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಜಗಲಿ' ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅವರ ವಾಸ್ತುವಿನ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಇರುವಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಮನೆ (ತರವಾಡಿನ ಮನೆ, ಐನ್ ಮನೆ)ಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಗಲಿ ಇದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆ ನಿರ್ಧಾರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಯದು.[7]

ಮದುವೆ ದಿನ ನಿರ್ಧಾರದ ಅನಂತರ ವರ ಮತ್ತು ವಧುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ತಯಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಮನೆಯೊಳಗಡೆ, ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ (ಗೌಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ತೊಂಬಾರ' ಊಟ ಮಾಡುವ ಒಳಗಿನ ಸ್ಥಳ) ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಟ್ಟಿರುವ 'ಕನ್ನಿಕಂಬ'ವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರ ಜಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[8] ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮದುಮಗನನ್ನೋ, ಮದುಮಗಳನ್ನೋ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ 'ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ' ವೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಗೆ ಅರಸಿನ ತಿಕ್ಕಿ, ಕೊರಳಿಗೆ ಮುಹೂರ್ತದ ಮಣಿ ಕಟ್ಟಿದ ಅನಂತರ ಮದುಮಗ-ಳು ಮನೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಅರಸಿನ ತಿಕ್ಕಿದ ಅನಂತರ ಅವರು 'ಹಸಿಮೈ' ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಮದುಮಗ-ಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಅಸಾಮಾನ್ಯ' ರಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲು ಅವರಿಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆ ಉಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಗಂಡಿಗೆ ಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಪಟ್ಟೆ ಬಾಸಿಂಗ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ, ಮುಂಡಾಸು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆಗಾಗ ಶೋಭಾನೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಪುರಾಣಗಳ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಸಮಯವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ 'ಮುಹೂರ್ತ'ವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ 'ಧಾರಾಮಂಟಪ'ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ಧಾರಾ



ಚಿತ್ರ - 16: ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆಯ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು

ಮಂಟಪಕ್ಕೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶೃಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ', 'ಮುಹೂರ್ತ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಳ' ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಸಮಾನವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ಒಟ್ಟು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ.

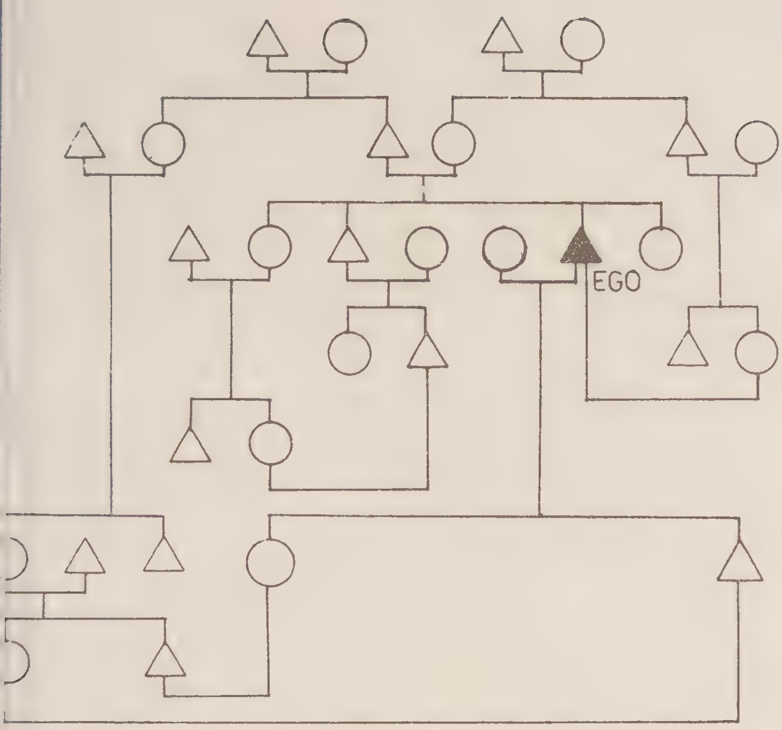
ಧಾರಾ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಯೊಳಗಿನಿಂದ ಬಂದು ಪ್ರವೇಶವಾದರೆ, ಗಂಡು ಚಪ್ಪರದಿಂದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿದ್ದರೂ ಆತ ಮನೆಯನ್ನು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ತಾನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಗಂಡು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತರುವಾಗ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಹಿರಿಯರು ಚಪ್ಪರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ವೀಳ್ಯಕೊಟ್ಟು ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಒಪ್ಪಂದ 12 ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ - ಅವುಗಳೆಂದರೆ —

1.	ಹೆಣ್ಣು ಮಾತಾಡುವುದು	:	(5 ಕವಳಿಗೆ ಎಲೆ ಮತ್ತು 5 ಅಡಿಕೆ)[9]
2.	ಬಳಿ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು	:	(” ”)
3.	ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು	:	(” ”)
4.	ಲಗ್ನ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು	:	(” ”)
5.	ದೇವರಿಗೆ ಗೌರವ	:	(” ”)
6.	ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಗೌರವ	:	(” ”)
7.	ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಗೌರವ	:	(” ”)
8.	ತಂದೆಗೆ ಗೌರವ	:	(” ”)
9.	ತಾಯಿಗೆ ಗೌರವ	:	(” ”)
10.	ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮದುವೆ ಆಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ	:	(” ”)
11.	ಬಣ್ಣ ಬಂಗಾರದ ಗೌರವ	:	(” ”)
12.	ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೌರವ	:	(” ”)

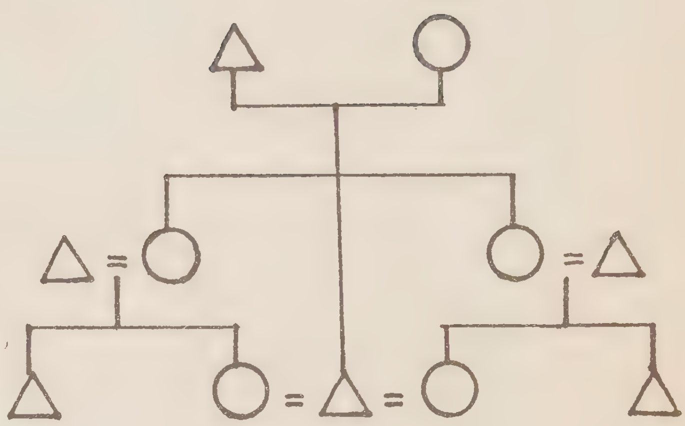
ಮದುವೆಯಂಥ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ, ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆದ ನಂತರ ಧಾರಾಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಧಾರೆಗೋಸ್ಕರ ಮದುಮಗ ಚಪ್ಪರದೊಳಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಮುತ್ತೈದೆಯರು 5 ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ -

1. ತಾಯಿ ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ
2. ಕಟ್ಟೆಮನೆ ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ
3. ಗ್ರಾಮ ಗಉಡನ ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ
4. ಗ್ರಾಮದ ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ ಮತ್ತು
5. ಕುರ್ದಿ ನೀರಿನ ಅಕ್ಕಿ ಆರತಿ.

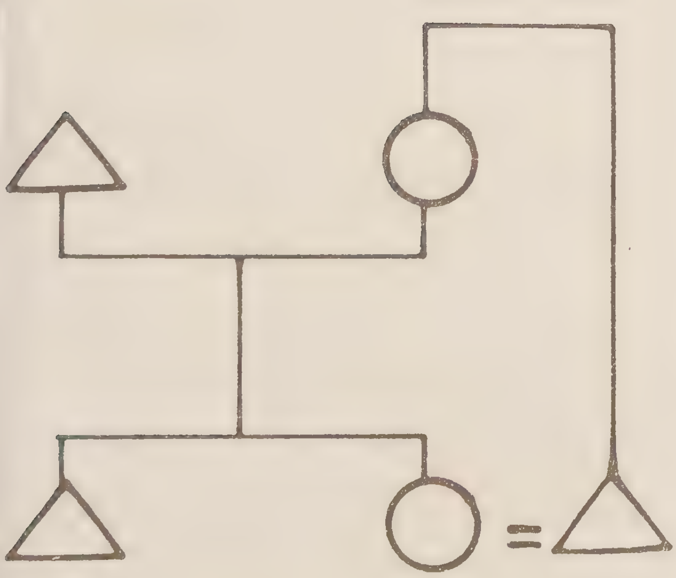
ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯ ಆರತಿಯ ಮೂಲಕ ಮದುವೆಯ ಸಮಾರಂಭಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಗೌರವಿಸಲಾಗುವುದು. ನೇರವಾದ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅದು ಮದುಮಗನಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾದರೂ



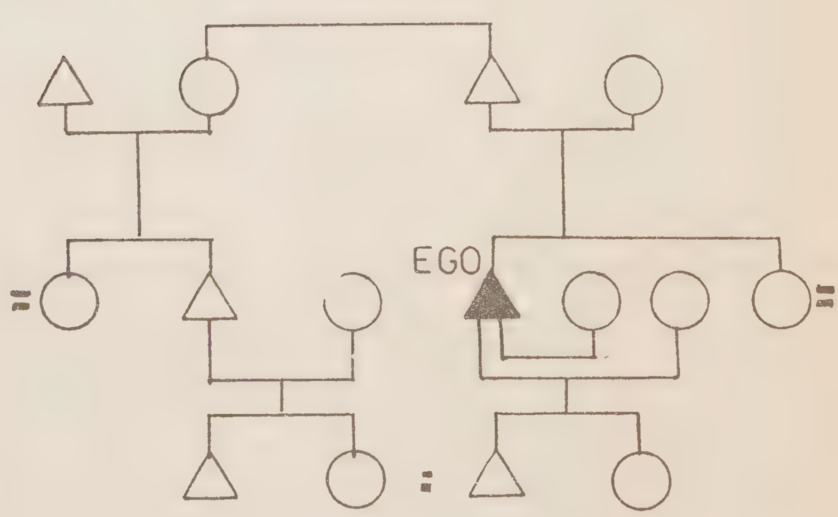
ಚಿತ್ರ - 17



ಚಿತ್ರ - 18



ಚಿತ್ರ - 19



ಚಿತ್ರ - 20

ಚಿತ್ರ 17-20: ಗೌಡರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮದುವೆಯ ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳು

ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅದು ಇಡೀ ಊರನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಧಾರಾ ಮಂಟಪ ದೊಳಗೆ ಇರಿಸಲಾದ ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆ ವರನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಧುವೂ ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಪರದೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಗದಿ ಪಡಿಸಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವರನ ಕೈ ಮೇಲೆ ವಧುವಿನ ಕೈಯನ್ನು ಇಟ್ಟು, ವಧುವಿನ ತಂದೆ, ನೀರೆರೆದು ಧಾರೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಮತ್ತು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳು, ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ.

(ಅ) ಈ ದಂಪತಿಗಳ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಳಿತಾಗಲಿ ಎಂಬ 'ಮಂಗಳದ ಕಲ್ಪನೆ'. ಇದು ಅಲೌಕಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ದಾಂಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಡುಕುಂಟಾಗದಿರಲಿ ಎಂಬ ಸದಾಶಯ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

(ಆ) ಧಾರೆ ಹೊಯ್ಯುವ ಘಟನೆಯ ಅನಂತರ ವಧೂವರರು ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಗಂಡರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದರಿಂದ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅನುಮತಿ ದೊರೆತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯ ನೇಮಕಾತಿ ನಡೆದಂತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮೂಲವೃತ್ತಿ 'ಒಕ್ಕಲುತನ' ಅಥವಾ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಒಡೆಯನನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೆರೆದವರೆಲ್ಲರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ.[10]

ಮುಹೂರ್ತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಘಟನೆ ಏನಾದರೂ ನಡೆದರೆ ಅದರಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೇಡು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರತಮವಾದ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಯಾದನಂತರ ವಧೂವರರನ್ನು ಮಂಟಪದೊಳಕ್ಕೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಅವರ ಮೈಮೇಲೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೊಣಕಾಲಿನ ಗಂಟು, ಮೊಳಕೈಗಂಟು, ಭುಜದ ಸಂದುಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಾಗಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ಇಟ್ಟು ತಿನ್ನಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವ ಧಾತುವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕವಾಗಿರುವ ಅಕ್ಕಿಯ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನವದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ದಾಟಿಸುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಟ್ಟು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಉಂಟು.

ವಿವಾಹದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ವಧುವನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸುವಾಗ ಆಕೆ ಉಟ್ಟ ಸೀರೆಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿಯಷ್ಟು ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮಡಿಲಕ್ಕಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಶೋಭಾನೆ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳು 'ಮಡಿಲಕ್ಕಿ ಪದ'ಗಳೆಂದೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಧಾರೆಯಾದನಂತರ ವಧುವು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ, ಈ ಮಡಿಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಕಿ'ಯು ವಿವಾಹದೊಂದಿಗೇ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಅರ್ಥ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಧಾರಾಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಸುತ್ತು ಬರುವಾಗಲೂ, ಮಂಟಪದ ಮೇಲ್ಬದಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಳೆಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಇಲ್ಲದೆ ಗೌಡರಲ್ಲಿ

ಮದುವೆ ಇಲ್ಲ.[11] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯು ಅಕ್ಕಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಿಯ ಅನಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

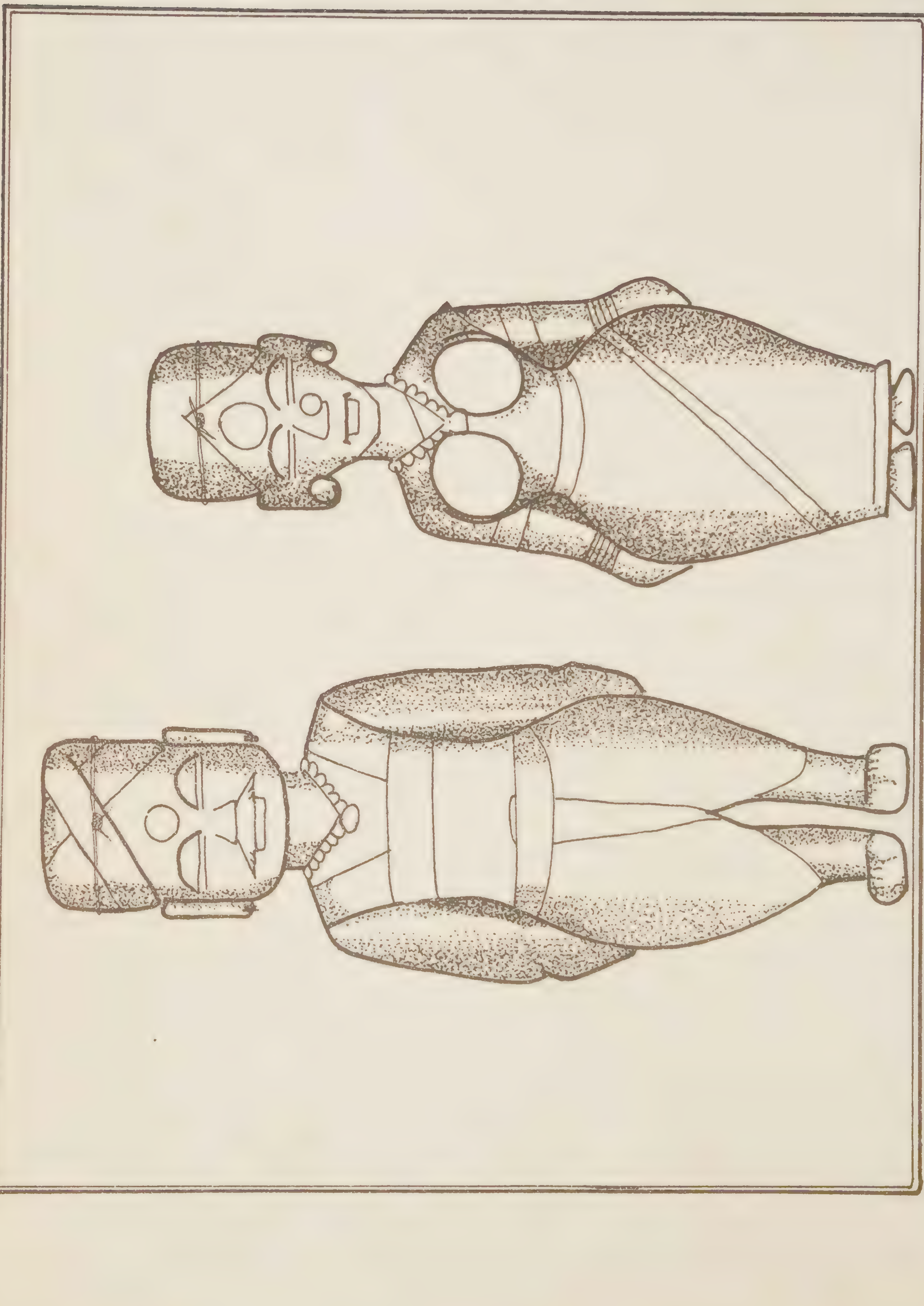
ಧಾರೆಯಾದ ಅನಂತರ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಮನೆತನದ ಹಿರಿಯರ ಕಾಲು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮರ್ಯಾದೆ ಕೊಡುವುದು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ 'ಮರ್ಯಾದೆ ಕೊಡುವ' ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾದ ದಂಪತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಸಹಜ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿರಿಯ ತಲೆ ಮಾರಿನ ಮೂಲಕ ಇಳಿದು ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾಲು ಹಿಡಿಯುವುದು' ಹಿಂದಿನ ತಲೆಗಳೊಡನೆ ತಾವು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠವಾದುದು ಕಾಲು ಮತ್ತು ಗರಿಷ್ಠವಾದುದು ತಲೆ. ಹಿರಿಯರ ಕಾಲಿಗೆ ಕಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ತಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಹಿರಿಯರ ಕನಿಷ್ಠಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಗರಿಷ್ಠವು ಸಮ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಮದುಮಗನ ಸಹಿತವಾಗಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು, ಈಗಾಗಲೇ ಸತ್ತು ಹೋಗಿರುವ 16 ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಕೊಲೆಗಳಿಗೆ ಇಡುವ' ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ.[12] ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಜೀವಂತ ಇರುವವರು ಈಗಾಗಲೇ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಆಳಿ ಸತ್ತುಹೋದ ಹಿರಿಯರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಆಶಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಿರಿಯರಿಂದ ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ದಾಟಿಬರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಂಪರೆ ದಾಟಿ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ಮದುಮಗ, ತನ್ನ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವ ಮುನ್ನ ತಂಗಿಯ ಮಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಬರವಸೆ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟದ ಮಗುವಿನ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತೀರ್ಮಾನ ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[13] ಇದನ್ನು ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೌಡರ ಮದುವೆ ಕನಿಷ್ಠ 19 ತಲೆಮಾರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಧಾರೆಯಾದನಂತರ ಎರಡು ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ:

1. ಭೂಮಿಕ್ಕುವ ಶಾಸ್ತ್ರ
2. ನಾಗೋಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಮೊದಲನೆಯದು 'ಭೂಮಿಗೆ ಇಕ್ಕುವ' ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಧೂ ವರರು ಹಾಲು ಮತ್ತು ತುಪ್ಪವನ್ನು ಕೈ ಬೆರಳುಗಳ ಮೂಲಕ ಭೂಮಿಗೆ ಸಿಂಪಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿಗೆ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸ ಲಾಗುವುದು.[14] ನಾಗೋಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಧೂವರರು ಪರಸ್ಪರ ಅರಸಿನ ನೀರನ್ನು ಸಿಂಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಒದ್ದೆಯಾಗಿ ಅನಂತರ ಹಾಲು ಬರುವಂಥ ಹಾಲೆ ಮರದ ಗಿಡವನ್ನು ತಂದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಗೊಬ್ಬರವನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಪಂಶಾಭಿ ವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಪೂರೈಕೆಯ ಎರಡು ಆಶಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಮೇಳವಿಸಿವೆ.

ಮದುವೆಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಹಾಕುವ 'ಊಟ'ದಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಒಂದೇ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸುವ ಒಂದಾಗುವ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತಾರೆ -



ಚಿತ್ರ - 21: 'ಕೊಲೆ ಮದುವೆ'ಯಲ್ಲಿ ವರ ಮತ್ತು ವಧು (ಹಾಲೆ ಮರದ ರಚನೆ)

ಅಂದರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಊಟದ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಕುಟುಂಬ'ದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಿಂದ ಊಟವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ.

ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಣ ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ, 'ಕೊಲೆಮದುವೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಸತ್ತ ಹುಡುಗ, ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಸತ್ತ ಹುಡುಗಿ - ಇವರನ್ನು ಆಯ್ದು, ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿ (ಬಳಿ ಸಂಬಂದ, ಹುಡುಗಿ ನೋಡುವುದು, ನಿಶ್ಚಯ, ಧಾರೆ, ಊಟ ಇತ್ಯಾದಿ) ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವರನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸಲು, ಹಾಲೆಮರದ ಅಥವಾ ಬೈಹುಲ್ಲಿನ, ಅಥವಾ ಬಾಳೆಗಿಡದ ತೊಗಟೆಯಿಂದ ವಧೂವರರ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆ ಅಥವಾ ಹಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ.[15] ಮನೆಯ ಒಳಗೂ ಅಲ್ಲದ ಹೊರಗೂ ಅಲ್ಲದ 'ಸೂರಡಿ' (ಸೂರಿನ ಅಡಿ, ಮಾಡಿನಿಂದ ನೀರು ಬೀಳುವ ಜಾಗ) ಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ನಡೆಯುವುದೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಗೌಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು 'ಕೊಲೆಮದುವೆ' ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಗೌಡರ ಮದುವೆ ಕ್ರಮವು ಆ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ, ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡಬಹುದು.

1. ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಗೌಡರ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ.

2. ಮದುವೆ ಆಚರಣೆಗೂ ಅಕ್ಕಿಗೂ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದು, ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಮದುವೆಯ ಒಟ್ಟು ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಹಾಗೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಡ.

3. ತಂದೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯ ಬಳಿಗಳೇ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಿಯೇ ಗೌಡರ ಪ್ರಧಾನ ಮಾನದಂಡ. ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಜಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ.

4. 'ತೊಂಬಾರ' ಮತ್ತು 'ಜಗಲಿ' ಗೌಡರ ವಾಸ್ತುವಿನ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕಗಳು. ಇದು 'ಕುಟುಂಬ'ದ ನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮದುವೆ ನಡೆಯದು, ಗೌಡರ ಜೀವನ ನಡೆಯದು.

5. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಮಧ್ಯೆ ಮದುವೆ ನಡೆಯಬಾರದು. ಪ್ರಧಾನ ನಿಷೇಧ ಇಲ್ಲಿದೆ.

6. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗೆ ಮತ್ತು ವರ್ಷದಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಅರಸಿನಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅವೆರಡೂ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದುವು. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಕಾಮದ ಪೂರೈಕೆಯೇ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾತೃಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದು, ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ.

7. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಆಚರಣೆಯೆಲ್ಲವೂ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಕಾಮದ ಸುತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೂ ಗೌಡರಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು,

ಗೌಡರ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗೌಡರ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದರ ಸುತ್ತೇ ಇದೆ.

8. ಗೌಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮದುವೆಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನ್ನ ಮತ್ತು ಸಂತಾನ ಗೌಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಬಹುತೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ 'ಗೌಡಕನ್ನಡ' ಎಂಬ ಪದವು ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ 'ಅರೆಭಾಷೆ'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದದ್ದು ಪ್ರೊ. ಎಂ. ಮರಿಯಪ್ಪಭಟ್ಟರು. ಈ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರೊ. ಕೆ. ಕುಶಾಲಪ್ಪ ಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಗೌಡಕನ್ನಡ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.
2. ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಪರಿಗೆ ನೋಡಿರಿ: ವಿವೇಕ ರೈ: 1985.
3. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕತೆ, ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹೋದರ-ಸಹೋದರಿಯರ ಮದುವೆ ನಿಷೇಧದ, ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು:

   ಒಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿ ಇಬ್ಬರಿದ್ದರು. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ ತಂಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದೆ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿದಳು. ಅಣ್ಣ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ. ಬೆದರಿದ ತಂಗಿ ಹೊಳೆ ಬದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮರವೇರಿದಳು. ಅಣ್ಣ ಬೇಡಿಕೊಂಡ. ತಂಗಿಯ ಮನಕರಗಲಿಲ್ಲ. ಅಣ್ಣನೂ ಮರವೇರಿದಾಗ ಆಕೆ ಗೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಳು. ಅಣ್ಣ ಗೆಲ್ಲಲ್ಲೆ ನಡೆದಾಗ ಆಕೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಳು. ಅಣ್ಣ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಾಗ ಆಕೆ ಎಲೆ ತುದಿಗೆ ಬಂದು 'ಅಪ್ಪನ ನಾನಿನ್ನು ಮಾವನೆಂದು ಹೇಳಲೇ, ಅವ್ವನ ನಾನಿಂದು ಅತ್ತೆಯೆಂದು ಹೇಳಲೇ' ಎಂದು ಹೊಳೆಗೆ ಧುಮುಕಿದಳು. ಅಣ್ಣನೂ ಧುಮುಕಿದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿ 'ಬಾಳೆ ಮೀನು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಳು. ಅಣ್ಣ 'ಮೂಡು ಮೀನು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ. ಇಂದಿಗೂ ಈ ಎರಡು ಮೀನನ್ನು ಗೌಡರು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬೇಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಹಾರದ ಬಗೆಗಳ ನಿಷೇಧ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಣ ನಿಷೇಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

   ಪಂಜುರ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂತಾನವನ್ನು 'ಅನಿಷ್ಟಬೀಜ'ವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಆಶಯವಿದೆ.
4. ಈ ಬಳಿಯವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. 'ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ' ಹೆಣ್ಣು ತರುವ ರೂಢಿ ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ಗೌಡರು 'ಹೊರಗಡೆ' ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯವರೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಾಗ 'ಆಯ್ಕೆ' ಬಳಿಯೊಳಗಡೇ ನಡೆದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ಪ್ರೇಮವಿವಾಹ'ಗಳಿಗೆ ಬಳಿ ಅಡ್ಡ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 120 ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಳಿಗಳ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಚಿತ್ರ 14 ನೋಡಿರಿ.
5. ಹೆಣ್ಣು ಮೈನೆರೆತಾಗಣ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಸೋದರ ಮಾವನಿಗೆ ಇರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಹಕ್ಕು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈನೆರೆದ ಏಳು ದಿವಸಗಳ ವರೆಗೆ ಆಕೆಗೆ 'ಹೊಲೆ' ಇರುತ್ತದೆ. ಏಳನೇ ದಿನ ಆಕೆ 'ಮಡಿ' ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಆ ದಿವಸ ಮೈಗೆ ಅರಸಿನ ತಿಕ್ಕಿದ ಆಕೆ ಒನಕೆಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕು ಮತ್ತು ವೀಳ್ಯವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು. ಇದಾದ ಅನಂತರ ಸೋದರ ಮಾವ ಆಕೆಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

6. 'ಜಗಲಿ'ಗಿರುವ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಏನೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. 'ಇಲ್ಲ್‌ನ ಜಾಗ' (ಇಲ್ = ಮನೆ) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಕೈ ಶಾಲೆಯೇ ಕೈಯ್ಯಾಲೆಯಾಗಿದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ ಚಿತ್ರ 15.
7. ಮನೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಮಗು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಜಗಲಿಗೆ ಇಳಿದಾಗ ಮತ್ತು ಜಗಲಿಯಿಂದ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ, ಗೌಡರು 'ಜಗಲಿ ಪೂಜೆ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗೂ ಅಲ್ಲದ ಒಳಗೂ ಅಲ್ಲದ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರದೇಶವೇ ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳ ಸ್ಥಾನವೂ ಹೌದು, ಆತಂಕಗಳ ಸ್ಥಾನವೂ ಹೌದು.
8. ಮನೆಕಟ್ಟುವಾಗ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಹುಗಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಮರದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕಂಬವನ್ನು 'ಕನ್ನಿಕಂಬ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹುಗಿಯುವಾಗ ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿ ಚೂರು ಚಿನ್ನವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗಿನ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು, ಹಾಗೇ ಋತು ಮಾನದ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಕನ್ನಿಕಂಬದ ಕೆಳಗೇ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಇದು ಇಡೀ ಗೌಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ. ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಅನ್ನ ಕೊಡುವ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಿಕಂಬವಿಲ್ಲದ ಗೌಡರ ಮನೆಗಳಿಲ್ಲ, ಇದು ಕೂಡಾ, ಅಂದರೆ ಅಡುಗೆ ಮನೆ ಸಹಿತವಾದ ಕನ್ನಿಕಂಬವು ಗೌಡ ವಾಸ್ತುವಿನ ಮೂಲ ಘಟಕವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ.
9. ಒಂದು ಕವಳಿಗೆ ಎಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಗಳಿರುವ ಒಂದು ಕಟ್ಟು. ಅಂಥ ನಾಲ್ಕು ಕವಳಿಗೆ ಸೇರಿದರೆ 'ಒಂದು ಸೂಡಿ' ಆಗುತ್ತದೆ. ಗೌಡರ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿನ 12 ಒಪ್ಪಂದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತ ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಮತ್ತು 60 ಅಡಿಕೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಮದುವೆಯೇ ನಿಂತು ಹೋಗಬಹುದು.
10. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಹೇಳುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ.
11. ಗೌಡರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಭತ್ತವನ್ನು ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ 'ಗೊರವ'ನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಕಾಮದ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದು, ಇದರಿಂದ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತ ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ಧವೇಷದ ಕುಣಿತ, ಪುರುಷ ಭೂತದ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.
12. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ 16 ಮಾತ್ರ ಏಕೆಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಸತ್ತು 16 ದಿನಗಳ ಅನಂತರವೂ ಇದೇ 16 ಕೋಲೆಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸಿ, ಸತ್ತವನನ್ನು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸ ಲಾಗುವುದು. ಆಗ ಒಬ್ಬ ಹೆಚ್ಚು ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲ 16ರಲ್ಲೆ ಒಂದು ಎಲೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು 16ರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಔಚಿತ್ಯವೇನೆಂದು ನಾನು ಹೇಳಲು ಅಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದೇನೆ.
13. ಗೌಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ) ತಂಗಿ ಮತ್ತು ತಂಗಿಯ ಮಕ್ಕಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆಕೆ ಮದುವೆಗೆ ಬರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಮದುವೆ ಹಾಡೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಕರೆಯಲು ಹೊರಟು ಬಂದ ಅಣ್ಣನ ವರ್ಣನೆ:

    "ಸೂಡಿ ಸೂಡಿ ವೀಳ್ಯವ ತೆಗೆದಾನು ಅಣ್ಣಯ್ಯ
    ಕೀಲೆ ಕೀಲೆ ಅಡಿಕೆ ತೆಗೆದಾನು
    ಅಕ್ಕನ ಕರೆಯಲಿಕೆ ಹೊರಟಾನು ಅಣ್ಣಯ್ಯ
    ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ ಬಯಲಲ್ಲಿ ನಡೆದಾನು."

14. ಕೆಡ್ಡಾಸದ ದಿನದಂದು ಕೂಡಾ ಭೂಮಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಆ ದಿನ ಭೂಮಿ ತಾಯಿ ಮುಟ್ಟಾಗುವಳೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಗೌಡರಲ್ಲಿದೆ. ಆ ದಿನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಆರಂಭ ವಾಗುವುದರಿಂದ ಇಡೀ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಂಡು, ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಸಂಕೇತ ವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.
15. ಕೊಲೆ ಮದುವೆಯ ಆಕೃತಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ ಚಿತ್ರ ಚಿತ್ರ 21.

8

ಜೋಗಿಗಳು: ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳದ ಜನಾಂಗ

ಜೋಗಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ ಒಳಗಡೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಡೆಯೂ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಹರಹು ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ. ಬ್ರಿಗ್ಸನು ಅದನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ (BRIGGS 1973: 4). ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೋಗಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದಲೇ ವಲಸೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ, ಜೋಗಿಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು, ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ತುಂಬಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲರಾದ ಜೋಗಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ. ಈ ಗುಂಪುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಇವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು 45 ಸಾವಿರವನ್ನು ಮೀರಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಧಾರವಾಡ, ಮಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜೋಗಿಗಳು ತುಳು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಗಳು ಕನ್ನಡವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿಯರ ಮಠಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುರುಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯರು ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿಯನ್ನೇ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಗಡಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ರಾಯಚೂರು ಮತ್ತು ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಗಳು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲಾರದ ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕಿನ ಜೋಗಿಗಳು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ತಮಿಳನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಸರಗೋಡಿಗೆ ತಾಗಿದಂತಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯಾಳವನ್ನೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯವಿದ್ದರೂ, ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವ ಜೋಗಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಭೈರವನ ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಜೋಗಿ' ಗಳೆಂದೇ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೆಳವರು, ಗೊರವರು, ಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಜೋಗಿ'ಗಳೆಂದೇ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರು ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇತರೆಡೆಯ ಜೋಗಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನ. ಇವರ ಕುಲದೈವವೂ ಬೇರೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಬೆಸ್ತರು, ಹೊಲೆಯರು ಕೂಡಾ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಜೋಗಿಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜೋಗಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಇರವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾವಿಂದು ಜೋಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಜನರಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮತ ಪರಿವರ್ತನಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರರೆಲ್ಲ ಜೋಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಈ ಮತಾಂತರವು 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬೇಕು.[1]

ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಬೇಧಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

1.	ಹಂದಿ ಜೋಗಿ	11.	ಬಾಲ ಜೋಗಿ
2.	ಶಿವ ಜೋಗಿ	12.	ಹಾಲಕ್ಕಿ ಜೋಗಿ
3.	ದಬ್ಬಾ ಜೋಗಿ	13.	ಸಮಗಾರ ಜೋಗಿ
4.	ಮಣಿಗಾರ ಜೋಗಿ	14.	ಮೀನು ಜೋಗಿ
5.	ಬಳೆಗಾರ ಜೋಗಿ	15.	ತುಳು ಜೋಗಿ
6.	ತಾವರ ಜೋಗಿ	16.	ಮರಾಠಿ ಜೋಗಿ
7.	ಸ್ಮಶಾನ ಜೋಗಿ	17.	ಚಿಪ್ಪಿಣ ಜೋಗಿ
8.	ಕುಂಬಾರ ಜೋಗಿ	18.	ಕುಣಬೇರು ಜೋಗಿ
9.	ಟಗರು ಜೋಗಿ	19.	ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿ
10.	ಎಣ್ಣೆ ಜೋಗಿ	20.	ಪಂಡೂಲ ಜೋಗಿ

ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೋಗಿಗಳು ಕೈಗೊಂಡ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಹೆಸರು ಬಂದಂತಿದೆ.

ಶಿವನ ವರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ಶಿವ ಜೋಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದಬ್ಬಸಾರಣೆ (ಮನೆಕಟ್ಟುವಾಗ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ) ಕಸುಬು ಮಾಡುವವರನ್ನು ದಬ್ಬಾ ಜೋಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕೇಶಾ ಲಂಕಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಮಣಿಗಾರ ಜೋಗಿಗಳು ಎಂದರೆ, ಬಳೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವವರು ಬಳೆಗಾರ ಜೋಗಿಗಳು. ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅಲಂಕಾರ ಸಾಧನ ಮಾಡಿಕೊಡುವವರನ್ನು ತಾವರ ಜೋಗಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಮಶಾನ ದೇವತೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಸ್ಮಶಾನ ಜೋಗಿಗಳು, ಮಡಕೆ ಮಾಡುವವರು ಕುಂಬಾರ ಜೋಗಿಗಳು, ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವವರು ಎಣ್ಣೆಜೋಗಿಗಳು,

ಬಾಲನಾಗಮ್ಮನ ಕತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುವವರು ಬಾಲಜೋಗಿಗಳು, ಹಂದಿ ಸಾಕಣೆಯಿಂದ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವವರು ಹಂದಿ ಜೋಗಿಗಳು, ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುವವರು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಅಥವಾ ಬುಡುಬುಡಿಕೆ ಜೋಗಿಗಳು, ಚರ್ಮದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಸಮಗಾರ ಜೋಗಿಗಳು, ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವವರು ಮೀನು ಜೋಗಿಗಳು, ಹಸ್ತ ಸಾಮುದ್ರಿಕ - ಜಾತಕ ನೋಡುತ್ತಾ, ತುಳು ಮಾತಾಡುವವರು ತುಳು ಜೋಗಿಗಳು, ಬಟ್ಟೆ ಹೊಲಿಯುವವರು ಚಿಪ್ಪಿಗೆ ಜೋಗಿ, ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಮರಾಠಿ ಜೋಗಿಗಳು, ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರು ಕುಣಬೇರು ಜೋಗಿಗಳು. ರಾಯಚೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಂಧ್ರಕ್ಕೆ ತಾಗಿದಂತಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಂದಿ ಸಾಕಣೆ ಮಾಡಿ ಬದುಕುವವರು ಪಂಡೂಲ ಜೋಗಿಗಳು.[2] ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಜೋಗಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಬೇಧದ ಜೋಗಿಗಳೂ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತಾಡಬಲ್ಲರು. ಕಿನ್ನರಿ ಹಿಡಿದು ಸಿದ್ಧಮತದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳು ಮರಾಠಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ತುಳು ಮತ್ತು ತೆಲುಗನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ತುಳು ಮಾತಾಡುವವರು ತಾವು ಮಂಗಳೂರಿನ ಕದಿರಾ ಮಠದ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ, ತೆಲುಗು ಮಾತಾಡುವವರು ತಾವು ಆರ್ಯರೆಂದೂ, ಆಂಧ್ರದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದೆವೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮರಾಠಿ ಮಾತಾಡುವವರು ತಾವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದವರೆಂದೂ, ಫಂಡರಾಪುರದ ಭಕ್ತರೆಂದೂ, ನಾಥಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನವರು 'ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿ'ಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದ ಇವರು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಆಧಾರ.

'ಜೋಗಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸಿ, ಸಿದ್ಧ ಪುರುಷ, ಗುರು, ವಿಚಿತ್ರ ವೇಷ ಹಾಕಿದವ, ಭಿಕ್ಷುಕ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.[3] ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಯೋಗಿ' ಪದದ ತದ್ಭವರೂಪ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಜೋಗಿ' ಎಂದೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. 'ಮೈಸೂರು ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಾಸ್ಟ್ಸ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಜೋಗಿ' ಪದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

The term 'Jogi' is a corrupt form of the Sanskrit word 'Yogi', that is a man who practices Yoga, and has renounced worldly desires. The word may have come to be applied to this caste on account of their begging habits. selling of medicines and the conjuring which they practice. They are in some places styled 'Jangalaru' and have given up pig breeding and live by selling medicinal drugs and conjuring.

The ordinary suffix which is tacked on to their names as an honorific term is Jogi (as Gurava Jogi), and other suffixes such as Appa and Gadu are also used .... These Jogis were probably

a single caste in the beginning, but difference of occupation gave rise to divisions" (Nanjundayya M.V. and Ananthakrishna Iyer L.K., 1936W 490).

ಬ್ರಿಗ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಇಂಥದ್ದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿದ್ದಾನೆ (BRIGGS 1973: 1-25). ಊರಿಂದ ಊರಿಗೆ ಸುತ್ತುತ್ತಾ ಇರುವ ಇವರನ್ನು ಸರಕಾರವು ಬ್ಯಾಕ್‌ವರ್ಡ್ ಕಾಸ್ಟ್ಸ್ ಟ್ರೈಬ್ ಎಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಜೋಗಿ' ಪದದ ಹಾಗೇ 'ಜೋಗತಿ' ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ತ್ರೀ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೊಂದಲಿಗರು ಮತ್ತು ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ 'ಜೋಗತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರಿಗೂ ಜೋಗಿಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ಜೋಗತಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದು.

ಜೋಗಿಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ವಿವರಗಳು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದರೂ, ತುಂಬಾ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿವೆ. ಜೋಗಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅವರ ಮೂಲ ಪುರುಷ ಅರ್ಜುನ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ ಸಂಚಾರ ಮುಗಿಸಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದಾಗ ಅರ್ಜುನನು ಜೋಗಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿದ್ದನಂತೆ. ತನ್ನ ನಿಜರೂಪ ಬಯಲಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಧರಿಸಿದ್ದ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು, ಬಿರುದು ಬಾವಲಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯ ವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವನಿಗೆ ನೀಡಿ, 'ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರ ಕತೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸು' ಎಂದು ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದನಂತೆ. ಈ ಕತೆಯ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳು ಲಭ್ಯವಿದೆ.[4] ಎಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಜುನನನ್ನೇ ಮೂಲಪುರುಷ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾಮುಕ ಹೆಂಗುಸೊಬ್ಬಳು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ ಕತೆಯು ಜೋಗಿಗಳ ಮುಕ್ತಕಾಮದ (Free Sex) ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಜೋಗಿ' ಎಂಬುದು ಶಿವ ಕೊಟ್ಟ ಬಿರುದು, ಶಿವನೇ ತನ್ನ ಮೈಬೆವರಿನಿಂದ ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ತೆರನಾದ ಕತೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಿತ್ರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೋಗಿಗಳು ಶೈವ ಮತದ ಒಂದು ಪ್ರಬೇಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಶೈವಮತ ಪ್ರಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು, ಕಾಳಾಮುಖರು, ಲಕುಲೀಶರು ಮತ್ತು ನಾಥ ಪಂಥೀಯರು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖರು. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 10ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಾಗುವಾಗ ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಉಗ್ರ ಮಾರ್ಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಉಗ್ರಗಾಮಿಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ಕಾಡು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನರಬಲಿ, ಸುರಾಪಾನ, ಮಾಂಸಭಕ್ಷಣೆ, ಮೈಥುನ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಒಂದಂಶವಾಗಿತ್ತು. ಇವರನ್ನು ಕಾಪಾಲಿಕರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅವರು ಚುಂಚನಗಿರಿ, ಕದ್ರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಠ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಬರಬರುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಲಕುಲೀಶ ಮತ್ತು ಕಾಳಾ

ಮುಖರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ 1979: 127-159), ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೋಗಿಗಳು ಕನಿಷ್ಠ 10ನೇ ಶತಮಾನ ದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಮಾಜದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಇವರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾದ್ದ ರಿಂದ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವರು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಭೈರವನ ಆರಾಧನೆಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕಾಪಾಲಿಕರಾಗಲೀ, ನಾಥಪಂಥೀಯರಾಗಲೀ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವರಲ್ಲ. ಅವರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಚಾರಕರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ (BRIGGS 1973). ಇಂದಿಗೂ ಜೋಗಿಮಠದ ಗುರುಗಳು ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿಯನ್ನೇ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಶಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲ ಭೈರವನನ್ನೇ ಮೂಲ ದೇವತೆ ಯನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯೇ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಲಿಪಿಯೆಂದು ಜೋಗಿಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಹುದುಗಿದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಜೋಗಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರು ಈಗ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅವರು ಇತರ ಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆ ದಿನಗೂಲಿ ಮತ್ತಿತರ ಕೆಲಸ ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆ ಬಟ್ಟೆ ಉಡುತ್ತಾರೆ, ಅಂಗಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರು ಸೀರೆ ಉಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ರವಿಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜೋಗಿಗಳ ಗುರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿ ಮಠಗಳಿಂದ ದೀಕ್ಷೆಪಡೆದ ಇವರನ್ನು ಕೇವಲ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳಿಂದಲೇ ಜೋಗಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಜೋಗಿಗಳ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳು:

ಜೋಗಪ್ಪ ಅಥವಾ ಜೋಗಿಗಳ ವೇಷಭೂಷಣದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ಹಾಡೊಂದು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಂತಿದೆ -

ಕಣ್ಣು ಉಬ್ಬಿನ ನಡುವೆ ಸಣ್ಣ ವಿಭೂತಿಯು
ಸಣ್ಣ ಸಿಂಗನಾಥ ಕೊರಳಿಗೇ ಸ್ವಾಮಿಗಳ
ಕರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಯದ ಪಾತ್ರೆಯು
ಹಾಲು ಅನ್ನವು ಚೆಂದ ಬಾಗಿಲು ಭೈರವ ಚೆಂದ
ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ ಚೆಂದ ಕೊರಳಿಗೆ ಬುದ್ದೋರ
ಕಣ್ಣಿಕೆ ಚೆಂದ ಕಾಮಾಕ್ಷಿ

ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ, ತೋಳುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂಗೈ ಮೇಲೆ ವಿಭೂತಿಯ ಪಟ್ಟೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಭಸ್ಮವನ್ನು ಹೆರಳಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಲೇಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕರ್ಣಕುಂಡಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವು 'ರಿಂಗ್'ನ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಿಗ್ಸ್ ದೀರ್ಘ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ -

"Rings are of two general shapes, flat and cylindrical, the former called Darshan, the latter Kundal. The word 'Kundala' simply means 'Sound'. Darshan is a term of extreme respect. The use of the work is sometimes explained as a sign that the wearer has has had a vision of Brahmana. The ring is sometimes called Pavitri, 'Holy', Sacred".

Rings are made of various substances. The rule seems to be that the initiate first wear rings of clay... some Jogis continue to wear earthen rings. But since these are easily broken, others of more durable substances are usually substituted. The element of value also enters into the use of more substantial rings.

Rhinoceros horn is a favorite substance for ear-rings. It is not easily broken. The practice goes back to an early period for such rings are dug up from time to time, in the oldest burial places of the sect, for example, at Tilla and in old Almora ... Thin gold discs are sometimes seen. Other substances used are copper, stag's and atelope's horn, ivory, agate jade, glass wood and conch shell, (BRIGGS 1973: 7-8).

ಕೊರಳಿಗೆ ಒಂದು ಕರಿಯದಾರ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಾರಕ್ಕೆ ಊದಿದರೆ ಶಬ್ದ ಬರುವಂಥ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪೀಪಿಯಾಕಾರದ 'ಸಿಂಗನಾದ'ವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಗನಾದವು ಸುಮಾರು 2 ರಿಂದ 3 ಇಂಚಿನಷ್ಟು ಉದ್ದವಾಗಿದ್ದು ಬೆರಳುಗಾತ್ರದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೊಳವೆ. ಇದನ್ನು ಊದಿದರೆ 'ಪೀ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೈಗೆ ಕಾವಿ ಬಣ್ಣದ ನಿಲುವಂಗಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಾವಿಬಣ್ಣದ ಪಂಚೆ ಯನ್ನೇ ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂಗಿಯ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಕಾವಿ ಶಾಲನ್ನು ಹೊದೆಯುವುದುಂಟು. ತಲೆಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾವಿ ಪೇಟವೇ ಮುಂಡಾಸು. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಬೆತ್ತದ ಕೋಲು'[5] ಇರುತ್ತದೆ. ಕಂಕುಳಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಚೀಲವಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ 'ಜೋಳಿಗೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. Mysore Archaeological Report (1927: 2) ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಭೈರವ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲಿನ ಸನ್ಯಾಸಿ ಚಿತ್ರವೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿವರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಜೋಗಿಗಳ ಉಡುಪು ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಹು ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೋಗಿಗಳು ಹೆಗಲಿಗೆ ನೇತು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೋಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪೂಜಾ ವಸ್ತುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು ಕೆಲವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿರುತ್ತವೆ.

ತ್ರಿಶೂಲಗಳು:

ಸುಮಾರು 5 ರಿಂದ 20ರ ವರೆಗೆ ತ್ರಿಶೂಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಭೈರವನ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪಾತ್ರೆ

ಇದನ್ನು ಸೋರೆ ಕಾಯಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ತಳಭಾಗ ವಿಶಾಲವಾಗಿದ್ದು ಬಾಯಿ ಕಿರಿದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಭಕ್ತರು ಕೊಡುವ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಜೋಗಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಿಂಗನಾದ

ಇದು ಜೋಗಿಗಳ ವಾದ್ಯ. ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಇದನ್ನು ಊದುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಊದುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಜಿಂಕೆಯ ಕೊಂಬಿನಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿಗಳ ಕಿವಿಯ 'ರಿಂಗ್' ಕಳೆದು ಹೋದರೆ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಿಂಗನಾದವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.

ಪಂಚಪಾತ್ರೆ

ಇದು ತೀರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರೆ. ಗುರುಮಠಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತೀರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವರು. ತಳ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಭಾಗ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದು, ನಡುಕಿರಿದಾಗಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರೆಯಿದು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'X' ಆಕಾರವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ತೀರ್ಥದ ಬಟ್ಟಲು

ಇದು ಬಟ್ಟಲಿನಾಕಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಪೂಜೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆದಾಗ ಬೀಳುವ ನೀರನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅನಂತರ ಭಕ್ತರಿಗೆ ತೀರ್ಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ವಿಭೂತಿ ಉಂಡೆಗಳು

ಇದು ಜೋಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೈಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ದನದ ಸೆಗಣಿಯನ್ನು ಒಣಗಿಸಿ, ಸುಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ವಿಭೂತಿ ಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ, ಉಂಡೆಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಜೋಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಧೂಪ, ಆರತಿ ತಟ್ಟೆ, ಗಂಟೆ ಮೊದಲಾದುವು ಇದ್ದು ಜೋಗಿಗೆ ಪೂಜಾ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ

ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ 'ಕಿನ್ನರಿ' ಎಂಬ ವಾದ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕಿನ್ನರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಎರಡು, ಮೂರು ಬುರುಡೆಗಳಿರುವ ಕಿನ್ನರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದೇ ಬುರುಡೆ ಇರುವ ಕಿನ್ನರಿ ನುಡಿಸುವವರು ಸ್ಮಶಾನ ಜೋಗಿಗಳು; ಎರಡು ಬುರುಡೆ ಇರುವವರು ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂರು ಬುರುಡೆ ಇರುವವರು ಮಣಿ ಜೋಗಿಗಳು.

ಜೋಗಿಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು:

ಜೋಗಿಗಳು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಸ್ವತಃ ಕೆಲವು ವಿಧದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು ಕೆಲವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

ಪ್ರತಿದಿನ ಆಚರಣೆ:

ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಏಳುವಾಗ ಶಿವಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು. ಭೈರವನ ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುವುದು, ಅನಂತರ ಮುಖತೊಳೆದು ವಿಭೂತಿ ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು, ಅನಂತರ ದೈನಂದಿನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನ. ಊಟಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಭೈರವನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿ, ಒಮ್ಮೆ ಸಿಂಗನಾದವನ್ನು ಊದುವುದು.

ಪ್ರತಿ ಭಾನುವಾರ:

ಮನೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ, ಭೈರವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು. ತ್ರಿಶೂಲ, ಗಂಟೆ, ಪಂಚಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡುವುದು, ಕೆಲವು ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ತಂದು, ಭೈರವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ತಾನು ಉಣ್ಣುವುದು. ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ಭಾನುವಾರ ಅತಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ದಿನವಾಗಿದೆ.

ಮೀಸಲು ಮಾಡುವುದು:

ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಗಳು ಊರಿನ ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಬೇಕು. ಜೋಗಿಗಳು ಬಾರದೆ ಮಾಡಿದ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದೆಂದು ಜನರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿ ಬಂದು ಊಟಮಾಡಿ ಹೋಗಬೇಕು. ಜೋಗಿ ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಕುಳಿತು ಭೈರವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯವರಿಗೆ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಟ್ಟು, ಊಟ ಮಾಡಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು 'ಮೀಸಲು ಮಾಡುವುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಸೂತಕ ಕಳೆಯುವುದು:

ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮೈ ನೆರೆದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ದಿನ 'ಮೈಲಿಗೆ' ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂಬತ್ತನೇ ದಿನ ಜೋಗಿ ಬಂದು ದೇವ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ತೀರ್ಥ ಹಾಕಿ ಸೂತಕ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೇದಿನ ಅವನು ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಡುವ ಹೆಸರಿನ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು
1. ಜೋಗಪ್ಪ	1. ಬೋರಿ
2. ಭೈರ	2. ಕಾಳಿ
3. ಕಾಳಪ್ಪ	3. ಸಿದ್ದಿ
4. ಚುಂಚ	4. ಚುಂಚಕ್ಕ
5. ಸಿದ್ಧ	5. ಬೆಟ್ಟಮ್ಮ
6. ಬೋರ	ಇತ್ಯಾದಿ
7. ಜವರಯ್ಯ	
ಇತ್ಯಾದಿ	

ಸತ್ತ 11 ದಿನ ಮೈಲಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 11 ನೇ ದಿನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಗಿ ಹಾಜರಿದ್ದು, ಭೈರವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಸಿಂಗನಾದ ಊದಿ, ಊಟ ಮಾಡಿ,

ಕಳ್ಳು ಕುಡಿದು, ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಿನ ಸೂತಕ ಕಳೆಯುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜೋಗಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಾಚಾರ ದೂತ:

ಜೋಗಿ ಮಠದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲಸ, ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಜಾತ್ರೆ-ಉತ್ಸವ-ಸಮಾರಂಭಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನರಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಜೋಗಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಊರಿಂದ ಊರಿಗೆ ತಿರುಗುವ ಅವರಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜನಪದ ಗೀತೆ - "ಭಾಗ್ಯದ ಬಳೆಗಾರ ಹೋಗಿ ಬಾ ತವರೀಗೆ" ಎಂಬ ಹಾಡು ಬಳೆಗಾರ ಜೋಗಿಯ ಕುರಿತಾಗಿದೆ.

ಜೋಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವುದು:

ಒಬ್ಬಾತ ಜೋಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅಥವಾ ಜೋಗಿ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಜೋಗಿ ಮಠದ ಸದಸ್ಯರು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವ ದಿನ ಮನೆ ಮುಂದೆ ಚಪ್ಪರ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯಲಿರುವ ಹುಡುಗನನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ, ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಅರಸಿನ ಮತ್ತು ಸೀಗೆಕಾಯನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ದನದ ಸಗಣಿ ನೀರನ್ನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಸಿಂಪಡಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ, ಅವನ ಮೈಮೇಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಹಳೆ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಉಡುದಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆಯಬೇಕು. ಕಿವಿಯ ಆಭರಣ ತೆಗೆಬೇಕು. ಈ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುವಾಗ ಬಗೆಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವರು. ಹೀಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ತಗೊಂಡವನನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡುವರು. ಅನಂತರ ಅವನ ಕಾಲಿಗೆ ಕರಿದಾರ ಕಟ್ಟುವರು. ಒಳಮನೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ರಂಗೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಹಸೆಬರೆದು, ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಸೆಮಣೆ ಇಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸುವರು. ಸೋದರಮಾವ ಅಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಕಂಕಣ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕದಾದ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯವನ್ನು ವೀಳ್ಯದ ಎಲೆ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಗರಿಕೆ ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ಹಾಲು, ಬೆಣ್ಣೆ, ತುಪ್ಪ ಸವರಿ ಇಡುವುದು. ಹುಡುಗನ ಬಲಗೈಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಆ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಯನ್ನು ಒತ್ತುವುದು. ಆಗ ಆ ನಾಣ್ಯ ಅವನ ಕೈಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹಣೆಗೆ ಒತ್ತಿ ಕೊಂಡು ಕೆಳಗೆ ಇಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಮೂರುಸಲ ಆದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅರಸಿನದ ಬಟ್ಟೆಗೆ ಆ ವೀಳ್ಯದ ಎಲೆ ಸಹಿತವಾದ ನಾಣ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹುಡುಗನ ಬಲ ಮುಂಗೈಗೆ ಕಟ್ಟುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಕಂಕಳಿ ಕಟ್ಟುವುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇದಾದ ಅನಂತರ ಅವನ ಎದುರಿಗೆ ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ ಹಾಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ 'ಪಂಚಕಳಸ' ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಕಂಬಳಿಯ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲೆಗೂ ನಾಲ್ಕು ಕಳಸ ಇಟ್ಟು ಮಧ್ಯೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಇಡುವುದು. ಒಂದು ಕಳಸ ಎಂದರೆ ಆರತಿ ತಟ್ಟೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಕ್ಕಿ, ಒಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿಭೂತಿಉಂಡೆ ಇಡುವರು, ಇಂಥ 5 ಕಳಸದ ಜೊತೆಗೆ 21 ಜೊತೆ ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಅಡಕೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಒಬ್ಬ

ಮುದುಕನಾದ ಅನುಭವಿ ಜೋಗಪ್ಪನು ಹುಡುಗನಿಗೆ ಬಾಸಿಂಗ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಚಿಕ್ಕದಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ತ್ರಿಶೂಲಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಿಳಿಯ ದಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹುಡುಗನ ಹಣೆಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಹುಡುಗನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ವಚನ ಬೋಧಿಸುವರು. 'ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹುಡುಗ ಹೇಳಬೇಕು. ಅನಂತರ ಬೆಳ್ಳಿ ತ್ರಿಶೂಲ ದಿಂದ ಹುಡುಗನ ಕಿವಿಯ ತಳಭಾಗಕ್ಕೆ ಚುಚ್ಚಿ, ತೂತುಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ಇಡುವರು. ಈ ಕುಂಡಲಗಳು ಅವನು ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಕಿವಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಾಂಸದೂಟ ಮಾಡುವರು. ಹಿರಿಯ ಜೋಗಿಯೊಬ್ಬ ಉಂಡು ಉಳಿದ ಎಂಜಲನ್ನು ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ಕಿರಿಯನು ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಊಟವಾದ ಅನಂತರ ಸಿಂಗನಾದವನ್ನು ಹುಡುಗನ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವರು. ಇಷ್ಟಾದರೆ ಆತ ಜೋಗಿಯಾದನೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೋಗುವರು. ಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ತಂದು ಊಟ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಜೋಗಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಆತ ಅನೇಕ ವಿಧದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಬೇರೆಯವರ ಎಂಜಲನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದು. ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಣ್ಣಬೇಕು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸಬಾರದು, ಕಿವಿಗೆ ಹಾಕಿದ ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ತೆಗೆಯಬಾರದು. ಊಟಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಸಿಂಗನಾದವನ್ನು ಊದಬೇಕು, ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಆಸ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಅವರುಗಳು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತಪ್ಪದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಠದಿಂದ ಕೆಲವರನ್ನು ನೇಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು 'ಚೂರುದಾರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚೂರುದಾರನಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಸಹಾಯಕನಿರುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನನ್ನು 'ಕೊಟವಾಳಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈಗೀಗ ಈ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜೋಗಿಗಳು ಇತರರಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ:

ಜೋಗಿಗಳು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು. ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವರಾದ ಭೈರವನಿಗೂ ಅವರು ಕೋಳಿ, ಕುರಿ, ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಅನಂತರ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಂದಿ ಮತ್ತು ಮೀನನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂಸದೂಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಸೇವನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಮಾಂಸದೊಂದಿಗೆ ಅಕ್ಕಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಬಗೆಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮದ್ಯಪಾನಿಗಳು. ಕಳ್ಳು ಮತ್ತು ಶರಾಬನ್ನು ಅವರು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಭಂಗಿ ಸೇವನೆ ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಭಂಗಿ ಸೊಪ್ಪಿನ ಗಿಡದಿಂದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಒಣಗಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಕೊಳವೆಗೆ ಹಾಕಿ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಸೇದುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕಾರು ದಮ್ಮುಗಳನ್ನು ಸೇದಿ ಮೈ ಮರೆತು ಒರಗುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಯಂಕಾಲದ ಹೊತ್ತು ಭಂಗಿ ಕುಡಿದು ಒರಗಿದವರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಂಗಿ ಸೇವಿಸಿದಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ

ಅವರನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಒಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಮಠಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದ ಜೋಗಿ ಯುವಕರು ಭಂಗಿ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯ-ಮಾಂಸ-ಮೈಥುನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನ ಅವರದು ಆದರೆ ಅಂಥವರು ಬೀಡಿ, ಸಿಗರೇಟ್, ಚಹಾ, ಕಾಫಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಒಳ ವಿಭಜನೆಗಳು:

ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಬೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಳ ವಿಭಜನೆಗಳಿವೆ. ಜೋಗಿಗಳು ಅದನ್ನು 'ವಲ್ಲು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ವಲ್ಲು' ಎಂಬುದು ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ಬಳಿ' ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದು ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎಷ್ಟು 'ವಲ್ಲು'ಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ. ಕಿನ್ನರಿ ಮತ್ತು ಹಂದಿ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಲ್ಲುಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ.

1. ಗೊಲ್ಲರಿ ವಲ್ಲು
2. ಗುಡಿಲ ವಲ್ಲು
3. ಜಲ್ಲಿ ವಲ್ಲು
4. ಸಪ್ಪದಿ ವಲ್ಲು
5. ಸುಮತ ವಲ್ಲು
6. ಪಿಂಡರ ವಲ್ಲು
7. ವಗಿತ ವಲ್ಲು
8. ವಡಪಿಲ್ಲ ವಲ್ಲು
9. ಒರಿಗಂಟ ವಲ್ಲು
10. ಮೋಪುರಿ ವಲ್ಲು
11. ಇಂದುಕುರಿ ವಲ್ಲು
12. ದಾಸರಿಪುರಿ ವಲ್ಲು
13. ತರ ವಲ್ಲು
14. ಸಿರರಪು ವಲ್ಲು
15. ಉಳವಲ ವಲ್ಲು
16. ಸಿರವಲ ವಲ್ಲು
17. ಬಿನಟ ವಲ್ಲು
18. ಚಿರುಕುರಿ ವಲ್ಲು

ಈ ವಲ್ಲುಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ವಲ್ಲು'ವಿನ ಜನರು ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ 'ವಲ್ಲು' ಇತರರ ವಲ್ಲುವಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಹಾರ ಸೇವನೆ, ನೀರು ಸ್ವೀಕರಣೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ವಲ್ಲು' ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲುವೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಥಾನ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವಲ್ಲುವಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ವಲ್ಲುವಿನ ಹುಡುಗರಿಗೆ, ಕೆಲವು ವಲ್ಲುವಿನ ಹುಡುಗಿಯರೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಮದುವೆಯ ವಿಷಯಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಲ್ಲುಗಳು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮದುವೆ:

ಜೋಗಿಗಳ ಮದುವೆ ಕ್ರಮಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದು ಜೋಗಿಗಳು ಹೇಳಿದರೂ, ಈಗ ಅಂಥ ಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹುಡುಗನ ವಯಸ್ಸು ಹುಡುಗಿಯ ವಯಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ಜೋಗಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನ ವಯಸ್ಸು ಹುಡುಗಿಯರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಹುಡುಗನ ಕಡೆಯ ಹಿರಿಯರು 'ವಲ್ಲು'ವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದರೆ ಹುಡುಗಿಯ ತಂದೆಗೆ ರೂ 50-00 ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಗೆ ದಿನ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹದ ಮುನ್ನಾದಿನ ವಧುವಿಗೆ ಮತ್ತು ವರನಿಗೆ ಅರಶಿನ ತಿಕ್ಕಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ವರನ ಕಡೆಯವರು ವಧುವಿನ ಮನೆಗೆ ದಿಬ್ಬಣ ಹೋಗುವರು. ಧಾರಾ ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಕುಲದೇವತೆಯಾದ ಭೈರವನಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವರು. 12 ಜನ ನಾಥ ಗುರುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಗುಂಭ ಪೂಜೆ' ಮಾಡುವರು. ಅನಂತರ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಎರೆಯುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹುಡುಗಿಯ ತಂದೆ ಅಥವಾ ಹುಡುಗಿಯ ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನೇ ಧಾರೆಹೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತಾಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನಾಲ್ಕಾಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗುರುಮಠದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಮದುವೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಂಸದೂಟ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಪಾನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಂಗಿ ಸೇವನೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ವಧೂವರರು ಗೊಬ್ಬರವನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿ, ಭೈರವನಿಗೆ ಕೈ ಮುಗಿದುಬರಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿರಿಯ ಜೋಗಿಯೊಬ್ಬ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಅನೇಕ ವಿಧದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದೇ 'ವಲ್ಲು'ವಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆಕೂಡದು. ತಂದೆಯ ತಂಗಿ ಅಥವಾ ಅಕ್ಕನ ಮಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸೋದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚು. ಈಚೆಗೆ ಇದು ಕೂಡಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಒಲವು ಇಲ್ಲ. ವಧುದಕ್ಷಿಣೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದು, ವರದಕ್ಷಿಣೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಗೆ ಪುನರ್ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ವಿಧುರನಿಗೂ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧದ ಮರುಮದುವೆಗಳು ಧಾರಾಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಹಿರಿಯರು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ವಧುವಿನ ಕೈಯನ್ನು ವರನ ಕೈಗೆ ತಾಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವರು. ಇದನ್ನು 'ಕೂಡಾವಳಿ' ಎನ್ನುವರು. ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತರೆ, ಆಕೆಯ ತಂಗಿಯನ್ನು ಜೋಗಿಗಳು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ತಂಗಿಯನ್ನು ಆದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದು. ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ, ಅವನ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಕೂಡದು. ಮದುವೆಯಾಗದೇ ಇರುವವರು ನೇರವಾಗಿಯೇ ವಿಧವೆ ಅಥವಾ ವಿಧುರನನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದು. ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಊಟ ಹಾಕಿಸಬೇಕು.

ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನಕ್ಕೆ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮೈಸೂರು ಕಾಸ್ಟ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ವಿವರಗಳು ಸರಿಯಾಗಿವೆ.

"Divorce is very easilly obtained. the mere expression of a desire by either party to be freed from the union is enough. But as a matter of fact, such divorces are not so common as may be supposed. The outward symbol of a divorce is the return of the tali tied by the husband and the tearing of the loose end of the garment by him. The divorced woman may marry another man in Kudike form or may remain a prostitute. If without a divorce, a man elopes with a married woman, he has to pay marriage expenses and a fine of eighteen rupees to the caste. Adultery is punished with a fine, and an adulterous woman may be claimed back by her husband with any children she may have. If unmarried girl becomes pregnant by a man of the same caste she is married to him in Kudike. If he refuses to marry her, he is fined 24 varahas, and she is purified by applying to her fore-head holy ashes obtained from the guru. Sexual morality is generally lose and prostitution is common" (Nanjundayya M.V. and Anantha Krishna Iyer L.K. 1930: 494).

ಮದುವೆಯಾದ ಅನಂತರ ವಧೂವರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರನ ತಂದೆಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ವರನ ಕಡೆಯವರು ವಧುವಿಗೆ 'ತೆರ' ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಮಗು ವಾಗುವ ತನಕ ವಧೂವರರು, ವಧುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕು. ಮಗು ಆದ ಅನಂತರ ತಂದೆಮನೆಗೆ ವರನು ಹಿಂದಿರುಗುವನು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ಆತನು ತಂದೆಯ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮನೆಕಟ್ಟಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಹೀಗೆ ಮನೆಗಳು ವಿಭಜನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಭಜನೆ ಹೊಂದುವಾಗ ಆಸ್ತಿ ಕೂಡಾ ವಿಭಜನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ದಲ್ಲಾದರೆ, ಒಂದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಅನ್ನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಲೇಬಾರದು. ಉಳಿದಂತೆ ತರಕಾರಿ ಅಥವಾ ಮಾಂಸದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅನ್ನವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕೋಣೆಯ ಜನರಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೋಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾಡುವರು. ಆ ಕೋಣೆಯಿಂದ ಅನ್ನವನ್ನು ತಂದು ಇವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ನದ ಮನೆ ಮತ್ತು ಅನ್ನವು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ಒಮ್ಮತದ ಸಂಕೇತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಚೆಗೆ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ.

ಜೋಗಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಭಿಕ್ಷೆಮಾಡಿಯೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವವರು. ಆದರೆ ಈಗ ಅವರದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತ ಮನೆಮನೆಗೆ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಖಾಸಗೀ ಜಮೀನನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭತ್ತ ಮತ್ತು ಅಡಕೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆಸ್ತಿ ಇಲ್ಲದವರು ದಿನಕೂಲಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಣ್ಣ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ದುಡಿದವರಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸರಕಾರೀ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ದುಡಿವವರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಚೆ ಕಚೇರಿ, ತಾಲೂಕು ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಮಾಸ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಜೋಗಿಗಳ ಬಂಧುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪದಗಳಿವೆ. ಅತ್ತಿಗೆ-ಭಾವ-ಮೈದುನ-ನಾದಿನಿ ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ವಿನೋದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸರಸ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗನ ಮಧ್ಯೆ ಗಾಢ ಪ್ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಮಾವ ಮತ್ತು ಸೊಸೆಯರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದನ್ನು ಇಡೀ ಜನಾಂಗ ಅನೈತಿಕ ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಮೊಮ್ಮಗನ ಮಗನನ್ನು ಅಜ್ಜ ನೋಡುವು ದಾದರೆ (ಅಂದರೆ 4 ತಲೆಮಾರುಗಳು) ಚಿನ್ನದ ದೀಪ ಉರಿಸಿ, ಆ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಗೋಳಿಗೊಟ್ಟೆ' ಎಂದು ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಜೋಗಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ, ಜೋಗಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉಗ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಆಕೆ ದುಡಿಯುವುದರಿಂದ ಮನೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸಮಪಾಲುದಾರ ಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸರಕಾರೀ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಆಕೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಲೆ ಉರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತು ದನಗಳ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಆಕೆಯೇ ಕಾಡಿನಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವು ವಿಧದ ಕಾಡುತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಆಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಜನನ, ಹೆಣ್ಣು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಾಗುವುದು, ಸೀಮಂತ, ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಯೇ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳಿವೆ. ಆಕೆಯೇ ಹಾಡಬೇಕಾದ, ದೀಪ ಉರಿಸಬೇಕಾದ, ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ. ಮನೆ ದೈವಗಳಿಗೆ ಹರಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವಾಗ, ಕಾಲ ಭೈರವನಿಗೆ ಕೋಳಿ ಅಥವಾ ಹಂದಿ ಕ್ಯೊಯುವಾಗ ಆಕೆ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಯಾವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೂ ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟದ ನಿಷೇಧ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಮೂಲತಃ ಶೋಷಿತೆಯಲ್ಲ. ಜೋಗಿಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವು ದಿಲ್ಲ. ಸಂಭೋಗವು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಏಳು ತಿಂಗಳ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಅಂದರೆ ತವರು ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರನ ಕಡೆಯವರು ತೆರ ನೀಡಿರದಿದ್ದರೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾಳಾದ್ದರಿಂದ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆಕೆ ಏಳು ತಿಂಗಳ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಸೀಮಂತವನ್ನು ವೈಭವದಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಶ್ಚಿತ ದಿನದಂದು ಗರ್ಭಿಣಿಯು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಭೈರವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಂಜುಂಡಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ ವರದಿಯು ಸರಿಯಾದುದು.

"On a Tuesday or a Friday, selected for this worship, the pregnant woman bathes in the morning and fasts till evening, in front of her hut, four stakes are driven in to the grount at the corners of a rectangle. A cloth is stretched on them so as to form a cradle. A pot of toddy with a coloured thread tied to its rim is placed near it and worshipped with flowers and Kunkuma powder and a pig is sacıificed. An egg is rocked in the cradle and the goddess is invoked to bring about a safe delivery.

A dinner is given for which a sum of three rupees is spent in providing toddy. The ommission of this ceremony is not only believed to cause risk to danger to the woman at the time of delivery but also subjects the family to fine of ten rupees to the caste (Nanjundayya M.V. and Anantha Krishna Iyer L.K. 1930: 495.).

ಈ ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿಲ್ಲ.

ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ 5 ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಹೊಲೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಗುವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೋಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವರು. ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಬೇರಾರಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಎಂಟಾಣೆ ಹಣವನ್ನು ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ನಾಲ್ಕಾಣೆಯನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. 5ನೇ ದಿನ ಊರಿನ ಮಹಿಳೆಯರು, ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಹಿರಿಯರು ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರುವರು. ಆ ದಿನ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗುವಿಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವರು. ಬಂದವರೆಲ್ಲ ದೇವರಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು ಮಗುವಿಗೆ ಒಳಿತಾಗಲೆಂದು ಹಾರೈಸಿ, ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವರು. ಗುರು ಮಠದಿಂದ ತರಲಾದ ಪವಿತ್ರ ನೀರನ್ನು (ತೀರ್ಥ) ಮನೆಯ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೆ ಚಿಮುಕಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಕಳ್ಳು ಸೇವಿಸಿ, ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಊಟ ಮಾಡುವರು. ಸೂಲಗಿತ್ತಿಗೆ ಸೀರೆಯೊಂದನ್ನು ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ನೀಡುವರು. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗು ಸತ್ತುಹೋಗಿ,

ಅನಂತರ ಪುನಃ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಆ ಮಗು ಸಾಯಬಾರದೆಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ತಕ್ಷಣ ಮಗುವಿನ ಮೂಗಿನ ಒಂದು ಬದಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೀಳಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅನಂತರ ಚಿನ್ನದ ರಿಂಗನ್ನು ಇಡುವರು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಐದನೇ ದಿನದಂದು ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವರು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ 11ನೇ ಅಥವಾ 16ನೇ ದಿನ ಮಗುವಿಗೆ ಅನ್ನ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಮಗುವಿನ ರಕ್ಷಣೆಗೆಂದು ಮಂತ್ರಿಸಿದ ತಾಯಿತಗಳನ್ನು ಮಗುವಿಗೆ, ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುವರು. ಮುಂದೆ 40 ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಹೆತ್ತಾಕೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ದಿನಕ್ಕೆರಡುಬಾರಿ ಬಿಸಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ನಾರು-ಬೇರುಗಳನ್ನು ತಂದು ಕಷಾಯ ಮಾಡಿ ಕುಡಿಯಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನೀರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯಲು ಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಲ್ವತ್ತು ದಿನಗಳ ಅನಂತರ ಮನೆಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಹುಡುಗಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಾದಾಗ, ಜೋಗಿಗಳು ಐದು ದಿನದ ಹೊಲೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಟ್ಟಾದ ತಕ್ಷಣ ಆಕೆ ಫಲ ಬಿಡುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮರದ ಕೆಳಗೆ (ಉದಾ: ಹಲಸಿನ ಮರ) ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ನೆರೆಕರೆಯ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜೋಗಿಗಳ ಯಜಮಾನನಿಗೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತನಿಗೆ, ಕೋಲ್ಕಾರರಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿವಸ ಹುಡುಗಿಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ, ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಆಕೆ ಇರಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಊರವರೆಲ್ಲ ಆಕೆಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನಲು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹುರಿದು, ಪುಡಿಮಾಡಿ, ಬೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ನೆನ್ನಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಐದನೇ ದಿನ ಮತ್ತೆ ಊರವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿವಸ ಮಡಿವಾಳ್ತಿ (Washer Woman) ಯೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಂಗಳದ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆಯ ತಲೆಯಿಂದ ಕಾಲಿನವರೆಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೂಲು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟ ಒಂದು ಒನಕೆಯನ್ನು ದಾಟಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನೀರಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ (ಉದಾ: ಬಾವಿಕಟ್ಟೆ ಅಥವಾ ನದಿಯ ಬದಿಗೆ) ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ 5 ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಲು ಹೊಯ್ದು, ಮಾವಿನ ಎಲೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕೈ ಮುಗಿಯಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಡಕೆಗೆ 'ಪೇರಸಾಲೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಗುಂಭ ಪೂಜೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅನಂತರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೇರಿದವರೆಲ್ಲ ಆಕೆಯ ಮೈಮೇಲೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ (ತಳೆದು) ಹಣ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಡುಗೊರೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಉಡುಗೊರೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಸೇರಿದವರೆಲ್ಲ ಕಳ್ಳುಕುಡಿದು, ಮಾಂಸದೂಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ದಿನ ಸಂಜೆ ಹುಡುಗಿಯ ಸೋದರಮಾವ (ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರ) ಆಕೆಯನ್ನು ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಕರೆದು

ಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ಆಕೆಗೆ ತಿನ್ನಿಸಿ, ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೋದರ ಮಾವನಿಗೂ ಈಕೆಗೂ ವಿನೋದ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ.

ತಿಂಗಳ ಮುಟ್ಟುವಿನಲ್ಲಿ ಜೋಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಮೂರು ದಿನಗಳ ಹೊಲೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕನೇ ದಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜೋಗಿಗಳು ಸತ್ತವರನ್ನು ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹೂಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ತಕ್ಷಣ ಊರವರಿಗೆಲ್ಲ ಸುದ್ದಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊರವರು ಸಂಬಂಧಿಕರೆಲ್ಲ ಬಂದು ಸೇರಿದ ನಂತರ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು, ಹೆಣಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆ ಹೊದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣೆಗೆ ವಿಭೂತಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಬಿದಿರಿನ ಚಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಂಟಪ ವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಬಂದವರೆಲ್ಲರೂ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಸುತ್ತು ಬರುತ್ತಾ, ಹೆಣಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಬೇಯಿಸಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಒಂದು ಮಡಕೆಗೆ ಹಾಕಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಲಿನ ಮುಂದುಗಡೆ ಇರುವಂತೆ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ಹಿಡುದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ಹೆಣವನ್ನು ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಾದ್ಯ ಸಮೇತ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೆಣ ಹೂಳುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗುಂಡಿ ತೆಗೆದು, ಹೆಣವನ್ನು ಆ ಹೊಂಡಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸುತ್ತು ತಂದು ದಕ್ಷಿಣಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣದ ಮೈಮೇಲಿರುವ ಆಭರಣವನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆಯುವರು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕುಂಡಲವನ್ನು ತೆಗೆಯ ಲಾಗುವುದು. ಅನಂತರ ಜೀವ ಇರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕೋಳಿಮರಿ ಮತ್ತು ಉಪ್ಪನ್ನು ಹೆಣದ ಭುಜದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾಳೆ ಎಲೆಯೊಂದನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದ ಹೆಣದ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕವುಚಿ ಹಾಕಿ, ಹೊಂಡವನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾ ಬರುವರು. ಪೂರ್ತಿ ಮುಚ್ಚಿದ ಮೇಲೆ, ನೆಲಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಒಂದು 'ಗುಪ್ಪೆ'ಯನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಆ ಗುಪ್ಪೆಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಭೂತಿ, ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಳ್ಳನ್ನು ಇಟ್ಟು, ಚಿಕ್ಕ ದೀಪ ಉರಿಸಿಟ್ಟು ಕೈಮುಗಿದು ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯೊಳಗೆ ಹೆಣ ಇದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ದೀಪವೊಂದನ್ನು ಉರಿಸಿಟ್ಟು ಕಳ್ಳು ಕುಡಿದು, ಊಟ ಮಾಡುವರು.

ಸತ್ತ ಮೂರನೇ ದಿವಸ ಅನ್ನ, ಮೊಟ್ಟೆ, ರೊಟ್ಟಿ, ಮೀನು, ಕೋಳಿ ಮಾಂಸ, ಮತ್ತಿತರವುಗಳನ್ನು ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಟ್ಟು, ಹೆಣವನ್ನು ಹೂಳಿದ್ದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ತರುವರು. ಅಲ್ಲಿರುವ ಗುಪ್ಪೆಗೆ ಮೂರು ಸುತ್ತು ಬಂದು, ತಂದಿದ್ದನ್ನು ಅದರ ಎದುರಿಗೆ ಇರಿಸಿ, ಕೈಮುಗಿದು 'ಬಂದು ತಿಂದು ಹೋಗು' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೋಗಿ, ಗುಪ್ಪೆಗೆ ಬೆನ್ನು ಹಾಕಿ ನಿಲ್ಲುವರು. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಅನಂತರ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದು, ತಂದಿರುವ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಹೊಳೆಗೆ ಎಸೆಯುವರು. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವರು.

ಸತ್ತ 11ನೇ ದಿನದಂದು ತಿಥಿ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ದಿವಸ ಮಾಡುವುದು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆ ದಿನ ಇಡೀ ಮನೆಯನ್ನು ಸಗಣಿಸಾರಿಸಿ ಶುದ್ಧ

ಮಾಡುವರು. ಹಳೆ ಮಡಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಎಸೆದು ಹೊಸ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ತರುವರು. ಸತ್ತವನ ಹಿರಿಯ ಮಗನು ತಲೆಯನ್ನು ನುಣ್ಣಗೆ ಬೋಳಿಸಿ ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಕೊರಳಿಗೆ ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆಯ ಚೂರೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾಂಸದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೆಣ ಹೂಳಿದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರು. ಹೆಣ ಹೂತಲ್ಲಿಗೆ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆ ಹೊದಿಸುವರು. ತಂದ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಇಡುವರು. ಸತ್ತವನ ಹೆಂಡತಿ ಇದ್ದರೆ ಆಕೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಈ ದಿನ ಒಡೆಯುವರು. ತಾಳಿಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವರು, ಕಿವಿ ಮತ್ತು ಮೂಗಲ್ಲಿ ಆಭರಣ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತೆಗೆಯಲಾಗುವುದು. ವಿಧವೆಯು ಒಂದು ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಮಾಧಿಗೆ ಹೊದಿಸಬೇಕು.

ಅನಂತರ ತಾವು ತಂದ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು, ಈಗಾಗಲೇ ಸತ್ತು ಹೋದ ಹಲವು ಹಿರಿಯರು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವರು. ಹಲವರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಅನಂತರ ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ತಂದ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳಿತು ತಿನ್ನುವರು (ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೊಳೆಗೆ ಬಿಸಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ). ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಮನೆಗೆ ಬರುವರು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಗಣಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಸತ್ತವನ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ವೀಳ್ಯ ತಿನ್ನುವಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಊರವರು ವೀಳ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ತಿಂದು ಉಗಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾವಿನ ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಆ ದಿವಸ ರಾತ್ರಿ ಹಂದಿ, ಕೋಳಿ, ಆಡು ಅಥವಾ ಕುರಿಯನ್ನು ಕೊಂದು, ಮಾಂಸ ಮಾಡಿ, ಬೇಯಿಸಿ, ಕಳ್ಳು ಸೇರಿಸಿ ಭೈರವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ತಿಂದು, ಕುಡಿದು, ಭಂಗಿ ಸೇದಿ ಜೋಗಿಗಳೆಲ್ಲ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತು ಒಂದು ತಿಂಗಳಾಗುವಾಗ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾವಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತಿಂಗಳಾದ ಅನಂತರ ಸತ್ತವರಿಗೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರಾದ್ಧದಂಥ ಆಚರಣೆಗಳು ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜೀವದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತುಂಬ ಉಪದ್ರವ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವನು ಸತ್ತ ಮೇಲೂ ಪೀಡೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಆಶೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸತ್ತವರೂ ಆಗಾಗ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಉಪದ್ರವ ನೀಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ.

ಜೋಗಿಗಳ ಒಳಾಡಳಿತ:

ಜೋಗಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ಒಳಾಡಳಿತದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅವರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಇವರ ಒಳಾಡಳಿತದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಠಗಳಿವೆ. ಕದ್ರಿಮಠ, ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿ ಮಠಗಳಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಲಿಂಗಾಯುತ ಮಠಗಳಿಗೂ ಇವರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಠದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಪ್ರತಿ ಮೂರು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಜೋಗಿಗಳಿಂದ ಹಣ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಗದಿತ ಶುಲ್ಕವನ್ನು ಗುರು ಮಠಕ್ಕೆ ಸಂದಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಠದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಕೆಲವು ಊರುಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ 'ಯಜಮಾನ' ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಜೋಗಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೋಗಿಗಳನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಲೂ ಅವನಿಗೆ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ಬೇರೆಯಾರಾದರೂ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರುವುದಿದ್ದರೆ, ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಹಣ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿ, ಅವರನ್ನು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಇವನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗುರುಮಠಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು 'ಯಜಮಾನ' ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಜಮಾನನ ಕೈಕೆಳಗೆ ಅನೇಕ ಜನ 'ಬುದ್ಧಿವಂತರು' ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಯಜಮಾನರೇ ನೇಮಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಯಜಮಾನನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನನಂತೇ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಯಜಮಾನ ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಹಣ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲಸವೇ ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಹಾಗೇ ಜೋಗಿಗಳ ಒಳಜಗಳವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು, ತನ್ನಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆತ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ತಮ್ಮ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಕೆಲವು ಜನ 'ಕೊಲ್ಕಾರ'ರನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರು.

ಇವರಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಮಠದಿಂದಲೇ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು 'ಭಂಡಾರಿ'ಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಭಂಡಾರಿಗಳು ಜನರಿಗೆ 'ವಿಭೂತಿ'ಯನ್ನು ತಲುಪಿಸಬೇಕು. ಯಾರಾದರೂ ಜೋಗಿ ತಪ್ಪುಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಅವರನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನ ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರಿ ಸ್ವತಃ ವಿಭೂತಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರವೂ ವಂಶ ಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನ ಇಚ್ಛಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೇ ಮಠಗಳೂ ಇಚ್ಛಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು.

ಜೋಗಿಗಳ ಒಳಾಡಳಿತವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಗುರು ಮಠಗಳು
↓
ಯಜಮಾನರುಗಳು
↓
ಬುದ್ಧಿವಂತರು
↓
ಕೋಲ್ಕಾರರು
↓
ಜನರು.

ಈ ಒಳಾಡಳಿತ ಕ್ರಮ ಈಗಲೂ ಎಷ್ಟು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೋಗಿಗಳು ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿರುವ ದಂಡನೆಗಳ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

1. ಜೋಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜೋಗಿಯನ್ನು ಬೈದರೆ, ಅಥವಾ ಹೊಡೆದರೆ ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ 15 ರಿಂದ 25 ರೂ. ದಂಡ ತೆರಬೇಕು.
2. ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಂಗಸು ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ - 5 ರೂ. ದಂಡ ತೆರಬೇಕು.
3. ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀಯ ಜೊತೆ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗಂಡಸು ತಪ್ಪು ಕಾಣಿಕೆ ರೂ. 35ನ್ನು ತೆರಬೇಕು.
4. ಮದುವೆಯಾಗದೆ, ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ರೂ. 100-00 ದಂಡ ತೆರಬೇಕು.
5. ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ದಬ್ಬಲ್ಪಟ್ಟವನು ಮತ್ತೆ ಜಾತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾದರೆ ರೂ. 5-00 ದಂಡ ತೆರಬೇಕು, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇದು ಸುಮಾರು 50 ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ವಿಷಯ ಈಗ ಇಂಥವಕ್ಕೆ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲೇ ಮಹತ್ತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಜೋಗಿಗಳ ಒಳಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಜೋಗಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಜೋಗಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನ ಶೈವರಾಗಿದ್ದು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಮಠಗಳಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ತಿರುಪತಿಯ ವೆಂಕಟ್ರಮಣದೇವರ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು 'ಹರಿಸೇವೆ'ಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕುಲದೈವವಾಗಿ ಕಾಲಭೈರವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಮನ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜೋಗಿಗಳು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ತಮಗೇನಾದರೂ ಕಷ್ಟ ಬಂದರೆ, ಆಗ ಜೋಗಿಗಳು ಭೈರವನಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು, ಕುರಿ-ಕೋಳಿ ಕೊಯ್ದು ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಭುಕ್ತಿ' ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಊರಿಗೇ ಕಷ್ಟ ಬಂದಾಗ ಊರವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಭೈರವನಿಗೆ ಹಂದಿ ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಭಂಟರ ಸೇವೆ' ಎನ್ನುವರು. ಭಂಟರ ಸೇವೆಯ ದಿನ ಊರವರಿಗೆಲ್ಲ ಕಳ್ಳು ಮತ್ತು ಮಾಂಸದ ಊಟ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪರ್ವಮಾಡುವುದು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮಾರಮ್ಮ, ಅಕ್ಕಮ್ಮ, ಗಂಗಮ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ಜನಪದ ಹಾಡು, ಕತೆ, ಒಗಟು ಮತ್ತು ಗಾದೆಗಳಿವೆ. 'ಸಿದ್ಧವೇಶ' ಎಂಬ ಕುಣಿತದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಇದೆ. ಕರಪಾಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಳವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕಿನ್ನರಿ, ದಂಬರಿಗೆ, ಪಿಳ್ಳಂಗೋವಿ, ತಾಳ, ಚಿಟಗಿ,

ಗಗ್ಗರ ಇಂಥ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗೀತ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಗಳನ್ನು ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸು ತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅರುಣ್ಯಕೊಮಾರ, ರುದ್ರಸೇನ ರಾಜ, ಜಗತ್ಕರ್ತ ರಾಜ, ಸಂಕಿಸ ಕುಮಾರ, ಅಸಾವತಿ ಇಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪೌರಾಣಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕತೆಗಳು ಇವರಲ್ಲಿವೆ.

ಈಚೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗಗಳಂತೆ. ಜೋಗಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗು ತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಪೇಟೆ, ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುಗಳ ಖರೀದಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಜನಾಂಗದವರೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಓದಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರು ಮಕ್ಕಳು ಸಾಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂತಾನ ನಿರೋಧ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಗಿ ತಾವು ಕೆಳಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮೇಲೆ ಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಜೋಗಿಗಳದ್ದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜನಾಂಗ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇವರ ಕೊಡುಗೆ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು, ಅಪಾರವಾದದ್ದು.

ಆದರೆ ಈ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಇನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಜನಾಂಗ ಇನ್ನೂ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಇನ್ನು ಅಕ್ಷರಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಭಾರತದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಜನರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆಯಲು ಜೋಗಿಗಳ ನೆರವು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಜೋಗಿಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗ್ರಹ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕು.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. 1979.
2. ಜೋಗಿಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ವಿವರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ, ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ. 1979.
3. ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿರಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 1987.
4. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. 1981: 136.
5. ಈ ಬೆತ್ತದ ಕೋಲನ್ನು 'ಲಗುಡ' (= ದೊಣ್ಣೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ದೊಣ್ಣೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ಜೋಗಿಗಳ ಮೇಲಾದವಕ್ಕೆ ಈ ಬೆತ್ತದ ಕೋಲೇ ಬಲವಾದ ಆಧಾರವಾದೀತು.

● 1987

9

ಮ್ಯಾಲರು: ನಿಗೂಢಲೋಕದ ವಿಸ್ಮಯಗಳು

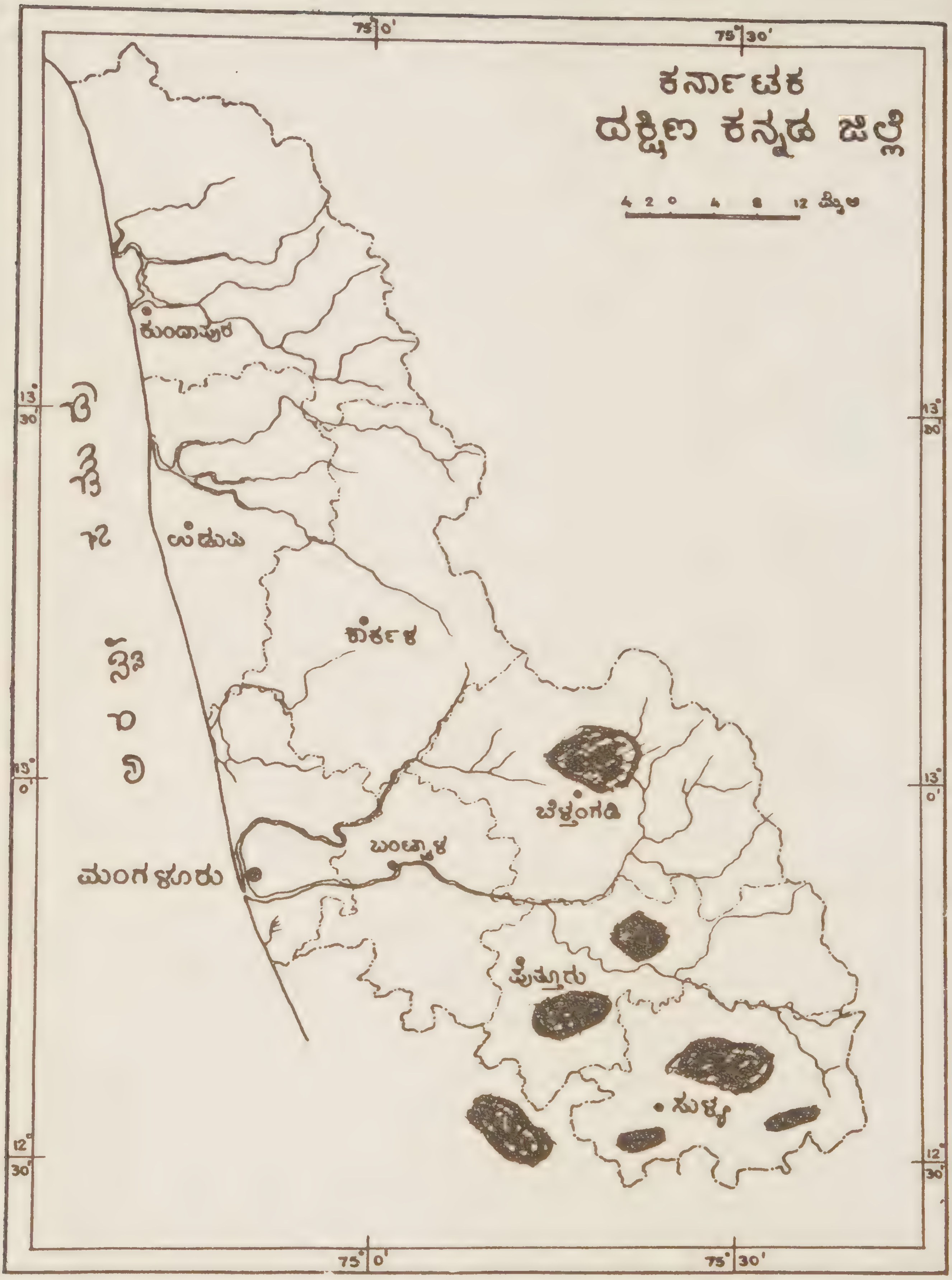
ಮ್ಯಾಲರ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಲಿಖಿತ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ತಯಾರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ, ಪುತ್ತೂರು, ಮತ್ತು ಸುಳ್ಯ ತಾಲೂಕಿನ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರ ಆಗಬಹುದು. ಸರಕಾರೀ ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಹರಿಜನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನವರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮ್ಯಾಲರನ್ನು ಇತರರು ಪೂರ್ತಿ 'ಮೈಲಿಗೆ' (Impure) ಯವರೆಂದು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸರಕಾರವು ಇವರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ (Scheduled caste) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಇವರನ್ನು ಪಂಚಮರೆಂದೂ, ಅಂತ್ಯಜರೆಂದೂ, ಚಾಂಡಾಲ ರೆಂದೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಹೊಲೆಯ' ಎಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಇತರ ಜನಾಂಗ ದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಾತಿಯ ಹೆಂಗುಸರನ್ನು 'ಮ್ಯಾಲ್ತಿ'ಯರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಮ್ಯಾಲ' ಮತ್ತು 'ಮ್ಯಾಲ್ತಿ' - ಈ ಎರಡು ಪದಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಏನೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಮ್ಯಾಲರನ್ನೇ 'ದಿಕ್ಕನಕುಲು' ಎಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ದಿಕ್ಕ' ಎಂಬುದು ಹರಿಜನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇರರು, ಮಾನಿಯರು, ಮನ್ಸರು ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಬೇಧಗಳಿವೆ.

1. ಮಲೆಯಾಳಿ ಮ್ಯಾಲರು
2. ತುಳು ಮ್ಯಾಲರು
3. ಕಜೆ ಮ್ಯಾಲರು

ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದ ಕಾಸರಗೋಡುವಿನಿಂದ ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಮಲೆಯಾಳನ್ನಾಡಿದರೆ, ಪುತ್ತೂರು ಮತ್ತು ಸುಳ್ಯ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವವರು ತುಳುವನ್ನೇ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಾಗಿ ಉಳ್ಳವ ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತುಳು ಮ್ಯಾಲರನ್ನು ಹೆಬ್ಬಾರ ಹಿತ್ಲು, ಅಚೊಳ್ಳಿ, ದೇವ, ಕಂದ್ರಪ್ಪಾಡಿ, ಬಲ್ನಾಡು, ನೆಕ್ಕಿಲ, ಕಾಣಿಯೂರು, ಬಳ್ಳಕ್ಕ, ಕರಿಕ್ಕಳ, ಮಡಪ್ಪಾಡಿ, ಕಾಂಚೋಡು, ಕೊಂಬಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೋಟೆ ಮ್ಯಾಲ' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರು



ಚಿತ್ರ - 22: ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳು

ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಮಲೆಯಾಳ ಮ್ಯಾಲರು ಉಚ್ಚರೆಂದೂ, ಕಜೆ ಮ್ಯಾಲರು ಕನಿಷ್ಠರೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ತುಳುನಾಡಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಹರಿಜನ ಪಂಗಡವಾದ ಮೇರರಿಗೂ ತಮಗೂ ಆಚಾರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೌಮ್ಯತೆ ಇದೆ' ಎಂದು ಮ್ಯಾಲರು ಹೇಳಿದರೂ ಮೇರರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇರರ ಪ್ರಕಾರ ಮ್ಯಾಲರು ಅವರಿಗಿಂತ ಕನಿಷ್ಠರು.

ಮ್ಯಾಲರ ಒಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ 'ಕೋಟೆಮ್ಯಾಲರು' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಕೋಟೆ (Fort) ಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಇದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಲರು 'ತಾವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿ ರಾಜ್ಯ ಆಳಿದವರೆಂದು' ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸುಳ್ಯ ಪುತ್ತೂರು ಮತ್ತು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿಗಳ ಕೆಲವು ಗುಡ್ಡಗಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಲು ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಅದು ಮ್ಯಾಲಕೋಟೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಜನಾಂಗದವರೂ ಮ್ಯಾಲಕೋಟೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ (Legend) ವೊಂದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ರೂಪ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

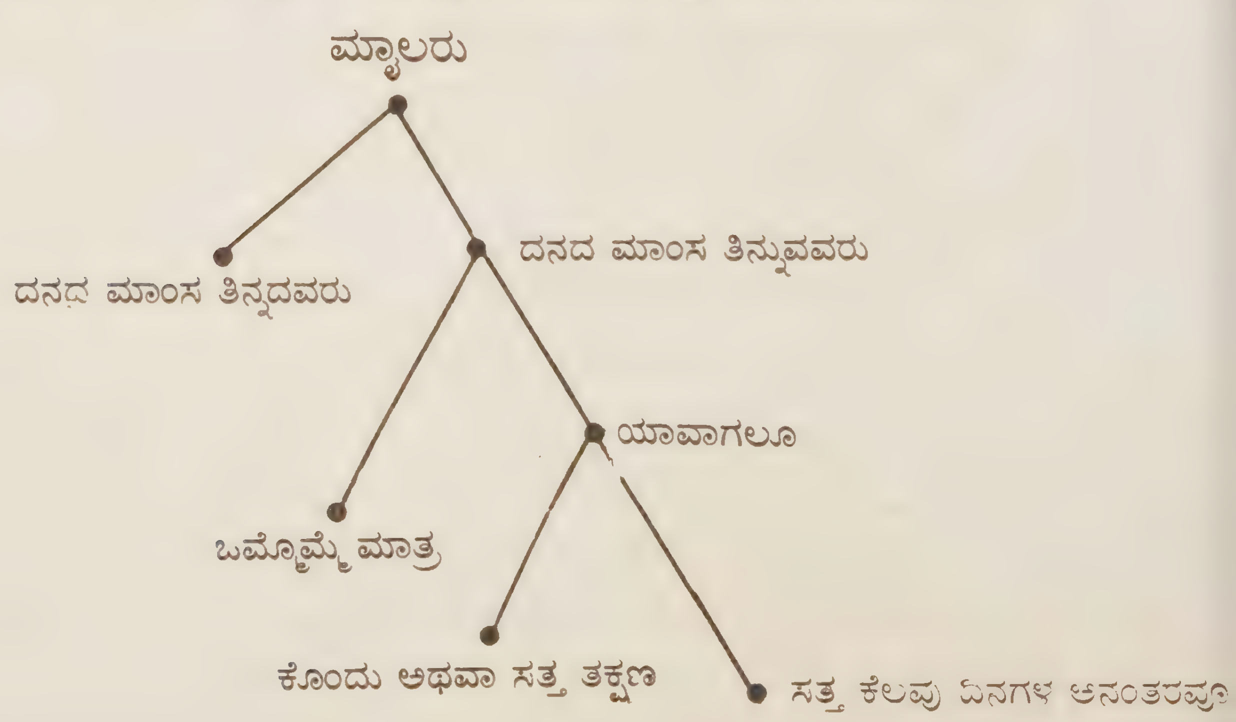
''ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರದ್ದೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮ್ಯಾಲರಸನು ಅಸಾಮಾನ್ಯಧೀರನೂ, ಶೂರನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಆತ ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಸೈನಿಕರೊಂದಿಗೆ ಜೈನ ಬಲ್ಲಾಳನಲ್ಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೇಳಲು ಹೋದ. ಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ಅವಮಾನವಾಯಿತು. ಹಾಗಂತ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾರದೆ ಹೋದ. ಆತ ಒಂದು ಉಪಾಯ ಹೂಡಿದ. ಮ್ಯಾಲರಸು ಬರುವಾಗ ಭಾರೀ ದೊಡ್ಡ ಚಪ್ಪರ ಹಾಕಿಸಿದ. ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನೆಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾ ಹರಡಿಸಿ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಚಾಪೆ ಹಾಸಿದ. ದಿಬ್ಬಣ ಬಂದವರು ಚಾಪೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಹೊರಳಿ ಬಿದ್ದರು. ಬಲ್ಲಾಳನ ಕಡೆಯವರು ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಿದರು.''

ಈ ಐತಿಹ್ಯವು ಮ್ಯಾಲರ ಮುಗ್ಧತನವನ್ನೂ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಲುಪಿದ ಎತ್ತರವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗೆಗೆ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಅತೀವ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮ್ಯಾಲ್ತಿಯು ಮ್ಯಾಲನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಐತಿಹ್ಯವು ಮ್ಯಾಲರ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹೊರಗಡೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರು ಈಗಲೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದ ಅರಸರಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಮ್ಯಾಲರು ಈಗಲೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರು ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡಿನ ತಪ್ಪಲು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಊರಿನ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ದಿನಗೂಲಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಸರಕಾರ ಒದಗಿಸಿರುವ 5 ಸೆಂಟ್ಸ್‌ನ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಹಲವಾರು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಹಳೆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮ್ಯಾಲರ ಮನೆಗಳನ್ನು 'ಪಡಂಪೆ'ಗಳೆಂದೂ, 'ದಟ್ಟಿಗೆ'ಗಳೆಂದೂ 'ಪಟ್ಟ' ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನಿಂದ ಜೇನು, ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದೇ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಜೀವನ ವೃತ್ತಿ ಅಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಲರ ಮೈಕಟ್ಟು, ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಮೈ ಬಣ್ಣ ಕಪ್ಪು, ಕೂದಲು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುಂಗುರು. ವಿಶಾಲವಾದ ಕಿವಿ ಮತ್ತು ಎದೆ, ನಸುಹಳದಿ ಕಣ್ಣು, ಸದಾ ವೀಳ್ಯ ತಿಂದು ಕೆಂಪಗಾದ ದಪ್ಪ ತುಟಿಗಳು. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ನೂಲು ಸುತ್ತಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಲಂಗೋಟಿಯನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದ್ದ ತಲೆಗೂದಲಿನ ಮೇಲ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಡಿಕೆ ಮರದ ಹಾಳೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ 'ಮುಟ್ಟಾಳೆ'ಯನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮ್ಯಾಲ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಥಟ್ಟನೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಅವರ ಕೊರಳಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪಿಗಿನ ಮಣಿಸರ. ದಪ್ಪ ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಇವರು ಸೀರೆಯ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮರೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯ ಹೆಂಗಸರು ರವಿಕೆ ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಿರಿಯರು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಿವಿಗೆ ತಾಳೆ ಓಲೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ 'ಓಲೆ' (Made up of Palm Leaf) ಲನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೆರಗನ್ನು ಮುಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮವು ಕೊಡವರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ.

ಊಟ, ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷ ತಿಂಡಿಗಳ್ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಊರಿನ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಂದು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಡು ಎಸೆದ ಎಂಜಲೆಲೆಗಳಿಂದ ಆಹಾರವನ್ನು ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಗ್ಗಿನ ಜಾವ ಅಕ್ಕಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಗಂಜಿಯನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ದುಡಿಯುವವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿಗೆ ಅನ್ನ ಮತ್ತು ಏನಾದರೂ ಮಾಂಸ ಅಥವಾ ತರಕಾರೀ ಸಾಂಬಾರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಮ್ಯಾಲರೂ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಫಿ ಮತ್ತು ಚಹಾಕ್ಕೆ ಹಾಲು ಹಾಕಿ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದೇನೂ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೊಸರಿನ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಳಕೆಯೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ದನದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈಗೀಗ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ದನದ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಒದಗುವುದೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರೂ ಇದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅದರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು.



ಈ ವಿಧದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಬೇಧ ಇಲ್ಲ.

ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಲ್ಲ ಹಾಕಿದ, ಆದರೆ ಹಾಲು ಹಾಕಿರದ ಚಹಾ (Tea) ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ತಾಳೆ ಮರ ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಮರದಿಂದ ತೆಗೆದ ಕಳ್ಳು (Toddy) ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯ. ಗೇರು ಹಣ್ಣಿನಿಂದ ತಾವೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಶರಾಬನ್ನು ಮ್ಯಾಲರು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲಸಿನ ಹಣ್ಣು, ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು ಮತ್ತು ಪಿಲದ ಹಣ್ಣು (ಹೆಬ್ಬಲಸು ಮರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹಣ್ಣು)ಗಳನ್ನು ಇವರು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೊಳಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಿದಿರನ್ನು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿ, ಬೇಯಿಸಿಯೂ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಹವ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ವೀಳ್ಯ ಮತ್ತು ಬೀಡಿ ಸಮಸಮವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ವೀಳ್ಯದೊಡನೆ ತಂಬಾಕನ್ನು (Tobacco) ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹುಟ್ಟು, ಹುಡುಗಿ ಮೈನೆರೆವುದು, ಮದುವೆ, ಸಾವು ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರು, ಕೋಳಿ, ಮೀನು, ಹಂದಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸ ವನ್ನು ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯಪಾನವೂ ಇಂಥ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಆದರೆ ದನದ ಮಾಂಸದ ಬಹಿರಂಗ ಬಳಕೆ ಈಗ ಇಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಮ್ಯಾಲರ ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಒಳ ವಿಭಜನೆಗಳಿವೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು 'ಬರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಾಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಈ ಬರಿಯು ಇತರ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ 'ಬಳಿ' ಎಂದೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು Clan ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಮ್ಯಾಲ ರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎಷ್ಟು 'ಬರಿ'ಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದು. ಅದರ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಸಹಮತ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರಲ್ಲಿ 18 'ಬರಿ'ಗಳಿವೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಎಂಟು 'ಬರಿ'ಗಳ ಹೆಸರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

1. ಬಂಗೆರೆ ಬರಿ
2. ಎಲಿಕಣ್ಣೆ ಬರಿ
3. ನಾಯೆರೆ ಬರಿ
4. ನಂದೆರೆ ಬರಿ
5. ಕಾಡಾರಣ್ಣೆ ಬರಿ
6. ಕೂಡಾರಣ್ಣೆ ಬರಿ
7. ಪೆರ್ಬಣ್ಣೆ ಬರಿ
8. ಗುಂಡರೆಣ್ಣೆ ಬರಿ.

ಇವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಮ್ಯಾಲರ ಪ್ರಕಾರ 'ಬಂಗೆರೆ ಬರಿ'ಯು ಇತರ ಎಲ್ಲ 'ಬರಿ'ಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದುದು. ಆ ಬರಿಯ ಜನಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ, ಆ ಬರಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತರುವುದಕ್ಕೂ ಮ್ಯಾಲರು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದ 'ಗುಂಡರೆಣ್ಣೆ ಬರಿ'ಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಲು ಮ್ಯಾಲರು ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ

ಗುಂಡರೆಣ್ಣೆ ಬರಿಯ ತರುಣಿಯರಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ತುಂಬಾ ತ್ರಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗುಂಡೆರೆ ಬರಿತ ಪೊಣ್ಣು ಕನತ್ತ್‌ಂಡ ಇಲ್ಲ್ ಗುಂಡಾಂತ್ರ ಪೋವು" (ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ: ಗುಂಡನ ಬರಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತಂದರೆ, ಮನೆ ಸರ್ವನಾಶ ಆಗಿ ಹೋದೀತು) ಎಂಬ ನುಡಿ ಕಟ್ಟು ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಬರಿ'ಗಳಲ್ಲಿ 5ನೇಯದು ಮತ್ತು 6ನೇಯದನ್ನು 'ಕೂಡು ಬರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ 'ಬರಿ' ಎಂಬಂತೆ ಮ್ಯಾಲರು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಬರಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಹುಡುಗ-ಹುಡುಗಿಯರು ಸಹೋದರ-ಸಹೋದರಿಯರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಉಳಿದಂತೆ ಒಂದೇ ಬಳಿಯ ಒಳಗೇ ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ 'ಬರಿ'ಯೇ ಮದುವೆಯ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಿಷಯ. ಮದುವೆಯಂಥ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ ಬಿಟ್ರೆ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಬರಿ'ಯು ಎಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವು ದಿಲ್ಲ. ವಾಸಮಾಡುವಿಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾ ಚರಣೆಗಳು ಎಲ್ಲೂ 'ಬರಿ'ಯೊಂದರಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದದ್ದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿ. ಧಾರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಧೂವರರ 'ಬರಿ'ಯನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೇಳಿಸುವಂತೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ, ಎತ್ತರ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಕರೆದು ಹೇಳ ಲಾಗುವುದು. ಬೇರೆ ಜಾತಿಯಿಂದ ಮ್ಯಾಲ ಜಾತಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಸೇರಿದರೆ, ಯಾವಾತನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನ 'ಬರಿ'ಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಲರ ಒಳಾಡಳಿತದ ಮುಖಂಡ 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ಅವನ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಈ 'ಬರಿ' ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮ್ಯಾಲರ ಮದುವೆ:

ಮ್ಯಾಲರ ಮದುವೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತ ವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರನು ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆ ಯಾಗುವನು. ವಧುವು ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರನ ಮಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸೋದರ ಮಾವನನ್ನು ಕೂಡಾ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ತಂದೆಯ ಸಹೋದರಿಯ ಮಗ ಅಥವಾ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವಿದ್ದರೂ ಅದು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಇದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಹುಡುಗನ ತಂದೆಯು ಉತ್ತಮವಾದ ಬಳಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾನೆ. ವಧುವಿನ ಮನೆಗೆ ವರನ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು ಹೋಗಿ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆ ನಿಗದಿಗೆ 5 ವೀಳ್ಯದೆಲೆ, ಒಂದು ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕಾಣೆ ಹಣ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ವರನ ಕಡೆಯವರು ವಧುವಿನ ಕಡೆಯವರಿಗೆ ಒಂದು ಮುಡಿ ಬತ್ತವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಅನಂತರ ವಧು ವನ್ನುಳಿದು ಇತರರು ವರನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ವಿಶೇಷ ಭೋಜನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ವಧೂವರರಿಗೆ ಅರಸಿನ ತಿಕ್ಕುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಇದ್ದು, ಮುತ್ತೈದೆಯವರು ಅವರನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ಹುಡುಗನ

ಕಡೆಯವರು ದಿಬ್ಬಣ ಸಮೇತ ವಧುವಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಧಾರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರನನ್ನು ಅಕ್ಕಿಯ ಮುಡಿಯ ಮೇಲೂ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ, ಸೋದರ ಮಾವ ಧಾರೆ ಹೊಯ್ದುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತಾಳಿಯನ್ನು ವಧುವಿನ ಕೊರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೋದರ ಮಾವನೇ ವಧುವಿಗೆ ತಾಳಿಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ವರನೇ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ವಿವಾಹ ಚಪ್ಪರದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಊಟಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಕಳ್ಳು ಇರುತ್ತದೆ. ವಧೂವರರನ್ನು ಒಂದೇ ಬಟ್ಟಲಿನಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗುವುದು. ಮದುವೆಯ ಊಟದ ಖರ್ಚನ್ನು ವರನ ಕಡೆಯವರೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೂ ಈಚೆಗೆ ಅದನ್ನು ಎರಡೂ ಕಡೆಯವರು ಸಮವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹದ ದಿನವೇ ವಧೂವರರು ವರನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವರನ ಮನೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ವರನ ಸಹೋದರಿಯರು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡ ನಿಂತು ಹುಟ್ಟುವ ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಗನಿಗೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಐದನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ವಧೂವರರು, ವಧುವಿನ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಒಂದು ದಿನ ಅಲ್ಲೇ ಉಳಿದು, ಬರಬೇಕು.

ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಹೀಗೆ ಕ್ರಮವತ್ತಾಗಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮ್ಯಾಲ ತರುಣರು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ತರುಣಿಯರೊಡನೆ, ಪರಾರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ವಾಸ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮ್ಯಾಲರ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಅವರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತರುಣ-ತರುಣಿಯರು ಜಾತಿ ಬಾಂಧವರಿಗೆ ಒಂದು ಮುಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಹಂದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪುಗಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಹಿರಿಯರು ಅವರ ತಪ್ಪನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿ, ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ 'ಕೂಡಾವಳಿ' ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೂಡಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಇಲ್ಲ. ಹುಡುಗ-ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕೈಸೇರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಡುಗನ ಕಡೆಯವರು, ಹುಡುಗಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ತಂಗಿಯನ್ನೇ 'ಕೂಡಿಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ಸತ್ತು ಹೋದ ಗಂಡನ ಸಹೋದರ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಆಕೆ ಕೂಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನಕ್ಕೂ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪತ್ನಿಯೇ ವಿಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಬಯಸಿದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಮದುವೆ ಖರ್ಚನ್ನು ಗಂಡನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅನಂತರವೇ; ವಿಚ್ಛೇದನ ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಒಮ್ಮೆ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ತೆಗೆಯದೆ ಆಕೆ ಬೇರೆ ಮದುವೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಚ್ಛೇದನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಂದೆಯೊಂದಿಗೇ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಪುನರ್ವಿವಾಹದಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾವಳಿ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕರಿಮಣಿ ಮತ್ತು ತಾಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡನ ಕುಡುಕತನ, ಹಿಂಸೆ, ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಸಹವಾಸ ವಿಚ್ಛೇದನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಲಾಗಿವೆ. ಹೆಂಡತಿ ಬೇರೆಯವರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ಗಂಡನೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡ

ಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದರೂ ಸಹಾ ಈಚೆಗೆ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

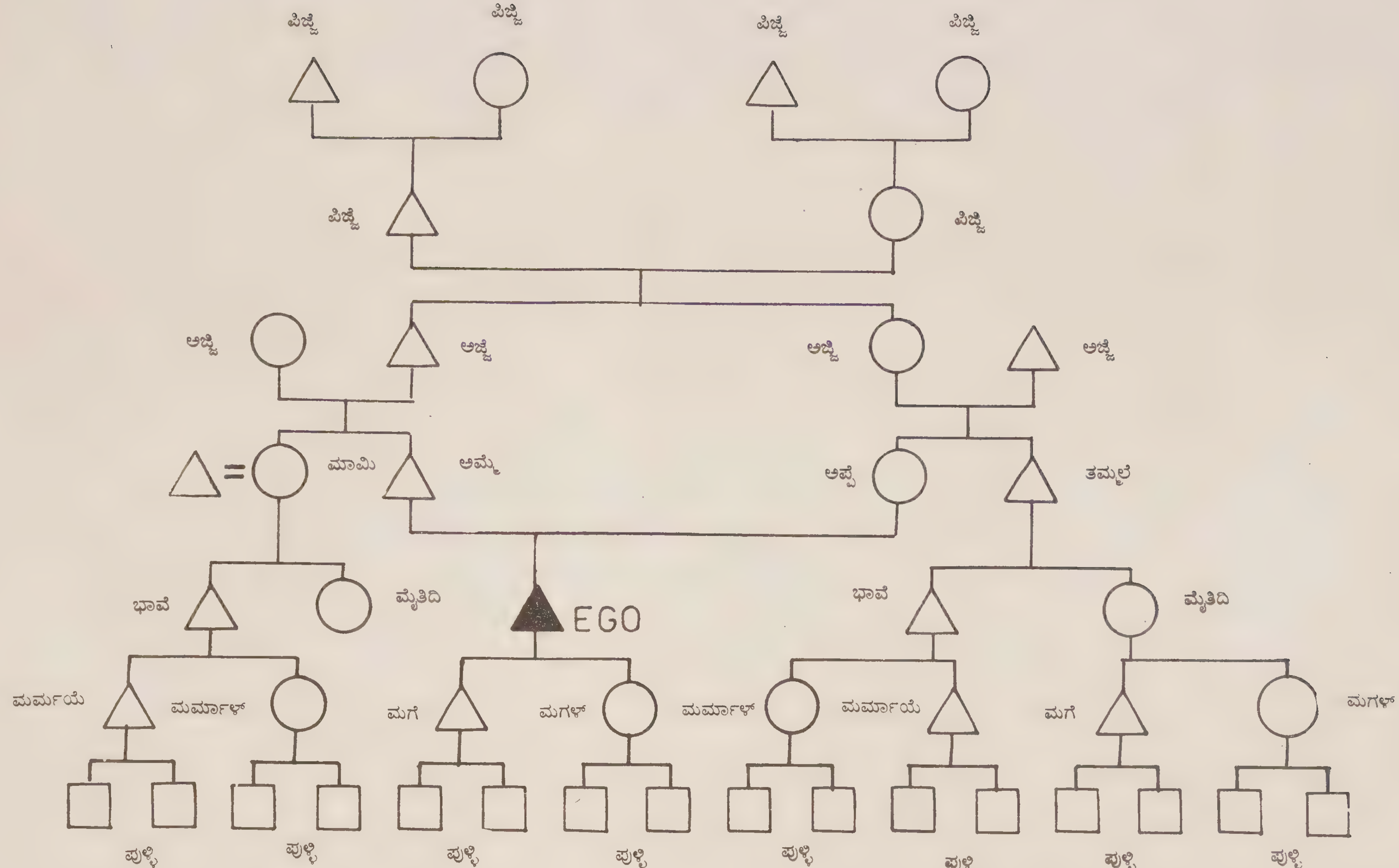
ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತರೆ, ಮೂರನೇ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಚಿಕ್ಕ ಆಚರಣೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಬಾಳೆಮದ್ಮೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗೊನೆ ಹಾಕಿರದ ಬಾಳೆಯೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಇವನೊಡನೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿ, ಊಟ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಮದುವೆ ಜರುಗಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಆತ ಬೇಕಾದವಳೊಡನೆ ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದು. ಎರಡೂ ಹೆಂಡತಿಯರ ಸಾವಿನ ಅನಂತರ ಮೂರನೇ ಬಾರಿಯೂ ಬರಬಹುದಾದ ಸಾವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಗೆ ದಾಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ:

ಮದುವೆಯ ಅನಂತರ ವಧೂವರರು ವರನ ತಂದೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮ್ಯಾಲರದ್ದು ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಸೂರಿ ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕುಟುಂಬಗಳು ವಾಸಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದರಿಂದ, ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವ ಕೆಲಸವೂ ಬೇಗನೇ ನಡೆದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹವಾದ ಅನಂತರ ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ಮಗನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯರು ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಮತ್ತು ವಿವಾಹವಾಗದ ಮಕ್ಕಳು, ಮ್ಯಾಲರ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಘಟಕಗಳು.

ಮನೆಯ ಹಕ್ಕು ತಂದೆಯಿಂದ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಚಿಕ್ಕವರಾಗಿದ್ದರೆ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಕೈಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಮನೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರು ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆರಾಧಿಸುವ ಮನೆಯನ್ನು 'ಐನ್' ಮನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಐನ್ ಮನೆಯು ಕೇರಳದ ನಾಯರ್ ಜನಾಂಗದವರ ತರವಾಡು ಮನೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಐನ್ ಮನೆಯ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿಯನೇ ಈ ಮನೆಯ ಮುಖಂಡ ಅವನನ್ನು 'ಮುಕಾರ್ವೆ' ಅಥವಾ 'ಮುಕಾರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವನಿಗೆ ಅನುಭವವೂ ಮುಖ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ವಿಶೇಷ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈತ ಜನ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ, ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತು; ಊಟ ಮಾಡಿ, ಚರ್ಚಿಸಿ, 'ಮುಕಾರ್ವೆ' ಪಟ್ಟವನ್ನು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಕೊಡಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಅದನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕುಟುಂಬದ ಸರ್ವ ಸದಸ್ಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಅಗತ್ಯ. ಮುಕಾರ್ವೆಯು ತನ್ನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬನನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ. 'ಮುಕಾರ್ವೆ' ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸ



ಚಿತ್ರ - 23: ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಿರುವ ಬಂಧುವಾಚಕ ಪದಗಳು
ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ, ಮುಕಾರ್ವೆಯ ಅನುಪ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕಾರ್ವೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸುವವರೂ, ನ್ಯಾಯ-ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇವರಿಗೆ ಮ್ಯಾಲರ ಒಳಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಅರ್ಹತೆಯೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನನ, ಮದುವೆ, ಸಾವು - ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕಾರ್ವೆ ಉಪಸ್ಥಿತನಿರಬೇಕು. ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರೂ ಮುಕಾರ್ವೆ ಮತ್ತು ಮೂಂಡಿಕರೆಗೆ ಪೂರ್ಣಮಟ್ಟದ ಗೌರವವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಭಾವನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯನ ಮಾತಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಗೌರವಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ-ತಾಯಿ-ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ-ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ — ಈ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲ ಗೌರವಯುತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬ ಸರಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತಿಗೆ-ಭಾವ-ಮೈದುನ-ನಾದಿನಿ — ಇವರಲ್ಲಿ ಮಧುರವಾದ ಮತ್ತು ಸರಸವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಲರು ಮಾತನಾಡುವ ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವದ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಿದ್ದು, ಅವು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಿವೆ. ಮೂರನೇ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ 'ಪುಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದವಿದ್ದು, ಅದು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನ ಮತ್ತು ಕಿರಿತನಗಳನ್ನು 'ಮಲ್ಲ' ಮತ್ತು 'ಎಲ್ಯೆ' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಬಂದು ಕುಟುಂಬಗಳು ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈಚೆಗೆ ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ.

ಮ್ಯಾಲ ಹೆಂಗಸರನ್ನು 'ಮ್ಯಾಲ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿದೆ. ಸೋದರ ಮಾವನನ್ನು ಅಥವಾ ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವ Kinship Society ಗೆ ಇವರು ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ, ಇವರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ತೊಂದರೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೋಸ್ಕರ ಆಕೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು Reproduce ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಆಕೆಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕವಚವಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ದಿನವಿಡೀ ಆಕೆ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು, ಅಡುಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ, ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಆಕೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನೊಡನೆ 'ಕೂಡಾವಳಿ' ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ ನೀಡಬಹುದು. ಆಕೆ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸಹಾಯ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಹಾಡು, ಕತೆ, ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳದ್ದೇ ಪ್ರಮುಖ ಪಾಲು. ಆಕೆಗೆ ಇರುವ ಒಂದೇ ಅಡ್ಡಿ ಎಂದರೆ ಆಕೆ 'ಮುಕಾರ್ವೆ' ಮತ್ತು 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ಆಗಲಾರಳು. ಇದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮ್ಯಾಲ್ತಿಯರು

ಕುಟುಂಬದ ಗಂಡುಸರೊಂದಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಊಟ-ತಿಂಡಿ-ಪಾನೀಯ, ಮಧ್ಯಪಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾದ ಸ್ಥಾನ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಮ್ಯಾಲರ ಇತರ ಆಚರಣೆಗಳು:

ಜೀವನದ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗಣ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮ್ಯಾಲರು ಹೆಚ್ಚು ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿ ಏಳನೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ, ಆಕೆಯನ್ನು ಆಕೆಯ ತವರು ಮನೆಯವರು ಬಂದು ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು 'ಹೂ ಮುಡಿಸುವ ಹಬ್ಬ'ವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವರು. ಊರಿನ ಮುತ್ತೈದೆಯರೆಲ್ಲ ಬಂದು ಗರ್ಭಿಣಿಯ ತಲೆಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿಸಿ, ಹಾಡು ಹೇಳುವರು. ಬಗೆ ಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಆಕೆಗೆ ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುವರು. ಕುಟುಂಬದ ಸರ್ವ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ, ಈಗಾಗಲೇ ತೀರಿ ಹೋದ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು ಗರ್ಭಿಣಿಗೆ ಸುಖ ಪ್ರಸವವಾಗಲೆಂದು ಬೇಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಭೋಜನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಂಸದೂಟ ಮತ್ತು ಕಳ್ಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವರು. ಹೂ ಮುಡಿಸಿದ ಹಬ್ಬದಿಂದ ಅನಂತರ ಆಕೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆರಿಗೆ ಆಗುವವರೆಗೆ ಆಕೆ ತವರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

ಹೆರಿಗೆಯ ಅನಂತರ 5 ದಿವಸ ಹೊಲೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಐದನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ, ತಾಯಿ-ಮಗುವನ್ನು ಬಿಸಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಜ್ಜನ ಹೆಸರನ್ನು ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೂ, ಅಜ್ಜಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೂ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಕಡೆಯ ಅಜ್ಜ ಅಜ್ಜಿಯರನ್ನೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಆಚರಣೆಯನ್ನು 'ಐದರ ಅಮೆ ತೆಗೆವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆತ್ತವಳನ್ನು ಅಥವಾ ಬಾಣಂತಿಯನ್ನು 40 ದಿವಸಗಳ ವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಚಿಗುರು, ಬೇರು ಮತ್ತು ನಾರುಗಳನ್ನು ತಂದು ಕಷಾಯ ಮಾಡಿ ಕುಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆಕೆಯ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಬಿಸಿ ನೀರಿನಿಂದ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಗೆ ಖಾಯಿಲೆ ಬಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾಂತ್ರಿಕನಿಂದ ಮಂತ್ರಿಸಿದ ತಾಯಿತ ಮತ್ತು ಭಸ್ಮವನ್ನು ತಂದು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಹತ್ತಿರದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮದ್ದು ತರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿ ಮದ್ದು ಮತ್ತು ಮಂತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ವಿಶ್ವಾಸ ಉಳಿದಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಮೈನೆರೆದಾಗ (ಋತುಮತಿಯಾದಾಗ) ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಅವರು ಇದನ್ನು 'ಮದಿಮಾಳ್ ಮದಿಮೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೈ ನೆರೆಯುವುದನ್ನು 'ಮುಳ್ಳು ಮೊಟ್ಟುನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೈನೆರೆದ ತಕ್ಷಣ ಆಕೆ ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಹಾಲಿನಂಥ ದ್ರವ ಸುರಿವ ಮರ (Milky Tree) ದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಲಸಿನ ಮರವನ್ನೇ ಹುಡುಗಿಯರು ಆಯ್ದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಕುಳಿತದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಮ್ಯಾಲ್ತಿಯರು ತಕ್ಷಣ ಅಕ್ಕ

ಪಕ್ಕದವರಿಗೆಲ್ಲ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಐದು ಜನ ಪ್ರೌಢ ಹೆಂಗಸರು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಆಕೆಗೆ ತಲೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಲೆಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದ ಅನಂತರ ಐದು ದಿನ ಆಕೆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಹೊರಗಡೆ, ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದಿನದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹುರಿದು, ಹುಡಿ ಮಾಡಿ, ಬೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ತಿಂಡಿಯನ್ನು 'ನೆನ್ನೆಕ್ಕಿ' ಎನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಮ್ಯಾಲರ ಮುಖಂಡ ಮುಖಾರ್ವೆಗೆ ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕಾರ್ವೆ ಬಂದು ಮೈನೆರೆದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ತಿಂಡಿಕೊಟ್ಟು ಹೋಗುವನು. ಹುಡುಗಿಯ ಅಮ್ಮನ ಸಹೋದರ ಅಂದರೆ ಸೋದರ ಮಾವನು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ನೆನ್ನೆಕ್ಕಿ' ಸಹಿತವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವನು.

ಮೈನೆರೆದ ಐದನೇ ದಿವಸದಂದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರು, ಮುಕಾರ್ವೆ, ಮುಂಡಿಕರೆ, ಸೋದರಮಾವ ಮತ್ತು ಬಂಧುಬಾಂಧವರೆಲ್ಲ ಹುಡುಗಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಸೇರುವರು. ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕರೆತಂದು ಐದು ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಮೈಗೆ ಎಣ್ಣೆ ತಿಕ್ಕಿ ತಲೆಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವರು. ಸ್ನಾನದ ಅನಂತರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಆಕೆಯ ತಲೆಯಿಂದ ಕಾಲಿನ ವರೆಗೆ ನೂಲನ್ನು ಎಳೆದು ಕಟ್ಟುವರು. ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಭತ್ತ ಕುಟ್ಟುವ ಒನಕೆಯನ್ನು ದಾಟಲು ಹೇಳುವರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಾವಿಯ ಬದಿಗೆ ಅಥವಾ ಹೊಳೆಬದಿಗೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವರು. ಅಲ್ಲಿ 5 ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾಲೆರೆದು, ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕೈಮುಗಿಯಲು ಹೇಳುವರು. ಅನಂತರ ನೀರನ್ನು ಫಲ ನೀಡುವ ವೃಕ್ಷದ ಬಳಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು (ಉದಾ: ಹಲಸಿನ ಮರ, ತೆಂಗಿನ ಮರ ಇತ್ಯಾದಿ) ಅಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಆ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೈಮುಗಿದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಇದನ್ನು 'ಗುಂಭ ಪೂಜೆ' ಎನ್ನುವರು. ಅನಂತರ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಲಾಗುವುದು.

ಅನಂತರ ಅವಳ ತಲೆಗೆ ತುಂಬಾ ಹೂವು ಮುಡಿಸಿ ಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುವರು. ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುವರು. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹುರಿದು ಪುಡಿಮಾಡಿ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಲಸಿ, ಮುದ್ದೆ ಮಾಡಿ, ಆವಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿದ 'ಪುಂಡಿ' ಎಂಬ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಸೋದರ ಮಾವನು ಆಕೆಗೆ ಕೊಡುವನು. ಮುಕಾರ್ವೆ ಮತ್ತು ಮೂಂಡಿಕರೆಯರು ಕೂಡಾ ಈ ದಿನ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವರು ಮತ್ತೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲರೂ ಊಟ ಮಾಡುವರು. ಊಟಕ್ಕೆ ಮಾಂಸದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಡುಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಪಾಯಸದೂಟ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೆಂತೆಯನ್ನು ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ 'ಮೆಂತೆಡಿಗೆ'ಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಉಣ್ಣುವರು. ಸತ್ತು ಹೋದ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟು, ತಿನ್ನಲು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು 'ಕಾನೂರಿಗೆ ಇಡುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಿಧದ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳು ಮುಗಿದ ಅನಂತರ, ಹುಡುಗಿಯ ಸೋದರ ಮಾವನು ಆಕೆಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವನು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ

ವರೆಗೆ ಆಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ವಿಶೇಷವಾದ ಊಟೋಪಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹಿಂದೆ ಬರುವಳು.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ತಕ್ಷಣ ಬಂಧುಬಾಂಧವರಿಗೆಲ್ಲ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಬಂದು ಹೆಣಸುಡಲು ಬೇಕಾದ ಸೌದೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಸ್ನಾನಮಾಡಿಸಿ, ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆ ಉಡಿಸುವರು. ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತಿತರರೆಲ್ಲ 'ನಾರಾಯಣ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸುತ್ತು ಬಂದು, ಬಿದಿರಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ 'ಚಟ್ಟ'ದಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಮಲಗಿಸಿ, ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೆಣ ಸುಡುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣವಾಗಿ ಹೆಣವನ್ನು ಮಲಗಿಸುವರು. ಸತ್ತವನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಸೌದೆಗೆ ಬೆಂಕಿಕೊಡುವನು. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಇದ್ದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೆ ಬರುವರು. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಹೆಣ ಸುಡುವ ವರೆಗೆ ಸತ್ತವನ ಬಂಧುಬಾಂಧವರು ಊಟಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ ಸುಟ್ಟ ಮೂರನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಕೆಲವರೆಲ್ಲ ಹೆಣ ಸುಟ್ಟ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಈಗ ಆ ಜಾಗಕ್ಕೆ 'ಸುಡ್ಕುಳಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸುಡ್ಕುಳಿಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯದೇ ಉಳಿದ ದೇಹದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸುಡುವರು. ಸತ್ತ ಐದನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಸುಟ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಬೂದಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿಗುಪ್ಪೆ ಮಾಡಿಡುವರು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬೂದಿ ಮುಚ್ಚುವುದು' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ಸಾವಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಡೆಸಲು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಾತ ಸಿದ್ಧನಾಗಬೇಕು. ಅವನ ತಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮೀಸೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಬೋಳಿಸಲಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಅವನ ಕೊರಳಿಗೆ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಯ ಚೂರೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವರು. ಅವನಿಗೆ 'ಸವಾಳೆರ್' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈತ ಸಾವಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಗಿಯುವ ವರೆಗೆ ಅಕ್ಕಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಯಾವುದೇ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರಾಗಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವರು.

ಸತ್ತ 11ನೇ ದಿವಸದಂದು 'ಬೊಜ್ಜ' ಆಚರಿಸುವರು. ಈ ದಿನ ಅಕ್ಕಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅನ್ನ, ಮತ್ತು ಇತರ ತಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಸುಡ್ಕುಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೃತನಿಗಾಗಿ ಇಡುವರು. 'ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದು ತಿಂದು ಹೋಗು' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಕರೆವರು. ಸುಡ್ಕುಳಿಗೆ ಸುತ್ತು ಬರುವರು. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂದಿರುಗಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭೋಜನ ಮಾಡುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಹಂದಿಮಾಂಸ'ವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವರು. ಮಧ್ಯಪಾನ ಮಾಡುವರು. ಬಾಳೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಪಲ್ಯ ಅತೀವ ಅಗತ್ಯ. ಸತ್ತ 16ನೇ ದಿನಕ್ಕೆ '16 ಕೊಲೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ' ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. 17 ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ರೊಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ದೋಸೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ, ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಭಿ ಮುಖವಾಗಿ ಇಡುವರು. ಎಲ್ಲರೂ ಕೈ ಮುಗಿದು, ಈಗಾಗಲೇ ಸತ್ತು ಹೋದ 16 ತಲೆಮಾರಿನ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ಈಗ ಸತ್ತವನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವರು. ಅನಂತರ 17ನೇ ಎಲೆಯನ್ನು ಸಾಲಿನಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಸರಿಸಿ ಬಿಡುವರು. ಇಷ್ಟಾದ ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಊಟ ಮಾಡುವರು. ಇದು ಕೂಡಾ ಮಾಂಸದೂಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವಲ್ಲಿವರೆಗೆ ಅದೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ.

ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮ್ಯಾಲರು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ. ಅವರದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬನೂ ಸರಕಾರಿ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ದಿನಗೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಸರಿಗೆ ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ 8 ರೂಪಾಯಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ ಸಂಬಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಲ್ತಿಯರಿಗೆ ಮೂರು ರೂಪ್ಯಾ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಖಾಯಿಲೆ, ಮದುವೆ, ಮತ್ತಿತರ ವಿಶೇಷ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಹಣವನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರರಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಸಾಲ ತೀರುವವರೆಗೆ ಅವರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಸಮೇತರಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಸಾಲ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ಮ್ಯಾಲರದ್ದು ಕಡುಬಡತನದ ಜೀವನ. ನೇರವಾಗಿ ಜೀತದಾಳುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಜೀವಮಾನವಿಡೀ ಒಂದೇ ಧನಿಕರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿವ ಮ್ಯಾಲರದ್ದು ವಸ್ತುತಃ ಜೀತದಾಳು ಜೀವನದಂತೆಯೇ ಇದೆ.

ಕಾಡುತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮ್ಯಾಲರು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಂದಿ ಮತ್ತು ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಇವರು ದನಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಒಳಾಡಳಿತ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಮುಕಾರ್ವೆ ಅಥವಾ ಮುಕಾರಿ ಅದರ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಕನಾಗಿ 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ಇರುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದರೂ, ಜನ ಇಚ್ಛಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಬದಲಾದ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈ ಒಳಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುಸಿದಿದೆ. ಮ್ಯಾಲರ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಶಿಥಿಲವಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ, ಮೂಂಡಿಕರೆ ಮತ್ತು ಮುಕಾರ್ವೆಗಳು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮಂಡಲ ಪಂಚಾಯತಿಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ 'ಮುಕಾರಿ' ಮತ್ತು 'ಮೂಂಡಿಕರೆ' ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದವರು ಜಾತಿ ಒಳಗೆ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಇವರು ತಪ್ಪು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಕ್ಕಿ, ಹಂದಿ ಅಥವಾ ಹಣವನ್ನು ದಂಡವಾಗಿ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು . ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದರೆ, ಅವನೊಡನೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, 'ಸುಡುಸುದ್ದ' ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು . ಹಿತ್ತಾಳೆಯ ಬಿಲ್ಲೆಯೊಂದನ್ನು ಕಾಯಿಸಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನ ಮೈಗೆ ಒತ್ತುವುದು ಮತ್ತು ಬೈಹುಲ್ಲಿನ ಬೆಂಕಿಯ ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಓಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಜಾತಿಸಮಸ್ತರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ ಆಡಳಿತದ ಮುಖಂಡರು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತರಿರಬೇಕು. ಏನಿದ್ದರೂ ಒಳಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಮ್ಯಾಲರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ:

ಒಳಾಡಳಿತದ ಹಾಗೆ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಕುಲದೈವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮ್ಯಾಲರ ಕುಲದೈವಕ್ಕೆ 'ಮಂಜ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಮಂಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಕಲ್ಲಿನೆದುರು ಕೋಳಿಕ್ಕೊಯ್ದು, ರೊಟ್ಟಿ ಇಟ್ಟು, ಕಳ್ಳು ಇಟ್ಟು ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮಂಜಮಾಳ್ವುನ' ಎನ್ನುವರು. ಮಂಜನ ಆರಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತಿತರ ವಿಷಯಗಳು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿದ್ದ 'ಮಂಜುಘೋಷ'ನ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕುಲದೈವವನ್ನಲ್ಲದೆ ಮ್ಯಾಲರು ಅನೇಕ ವಿಧದ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಕಲ್ಕುಡ, ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಗುಳಿಗ, ಪುರುಷಭೂತ ಇವು ಮುಖ್ಯ ಕೋಳಿ-ದೋಸೆ ಮತ್ತು ಕಳ್ಳನ್ನು ಮ್ಯಾಲರು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಊರಿನ ಮುಖ್ಯ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಮ್ಯಾಲರು ಹರಿಕೆ ಸಂದಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಊರಿನ ಮುಖ್ಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ದೈವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈದಿಕ ರೀತ್ಯಾ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮ್ಯಾಲರು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕೇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಯ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಒಳಿತನ್ನೂ, ಸಂತಾನದ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ 'ಮಂಜ'ನೇ ಪ್ರಧಾನ ದೈವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದೈವಗಳನ್ನೂ ಮ್ಯಾಲರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿಲ್ಲ. ಹಲವರು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿಗೆ ಮತ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಬಲಶಾಲಿಯಾಗಿರುವ 'ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮ್ಯಾಲ ಸದಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ವರ್ಷದ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಲೆತು, ಕಳ್ಳು ಶರಾಬು ಕುಡಿದು ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿಸು, ದೀಪಾವಳಿ, ಖೆಡ್ಡಾಸಗಳನ್ನು ಉತ್ಸುಕತೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಹುಟ್ಟುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆಯುವುದುಂಟು. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮಂಗನ ಚರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡಿರುವ 'ದುಡಿ'ಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರು ತುಂಬಾ ನಿಪುಣರು. ಅದರಿಂದ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಸ್ವರವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸ್ವರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಮರುದಿನ, ವಧೂ-ವರರ ಸಮೇತ ಧನಿಗಳ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ದುಡಿ ಬಡಿಯುತ್ತಾ ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಬೇಧವಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಕುಣಿತ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಧದ ನೃತ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಂಗೀತ ಸಾಧನವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಇರುವ ಕುಣಿತವೂ ಸರಳವಾಗಿದೆ.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಕತೆಗಳು ತುಳುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ಸಾಲಿನ 'ಉರಲ್'ಗಳೆಂಬ ಕವಿತಾ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ, ಕಥನ ಕಾವ್ಯ (Ballad) ಗಳ ಮಾದರಿಯ ಕಬಿತಗಳೂ ಅವರಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕಬಿತಗಳನ್ನು ಕೃಷಿ ಕೆಲಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಒಗಟುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಇವರಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯವೂ ಇವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅನೇಕ ವಿಧದ ಗಿಡ, ಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ಬಾಣಂತಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅನೇಕ ವಿಧದ ಖಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಇವರು ಮದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮ್ಯಾಲರು ಮಾಟ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸ್ಸೀಮರು. ವಿವಿಧ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಚ್ಛರಿಸುವ ಅವರು ಮಂತ್ರಿಸಿದ ಬೂದಿಯನ್ನು ರೋಗ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ನೀಡುವರು. ಮನೆಗಳಿಗೆ ಭೂತ ಪ್ರೇತಗಳು ನುಗ್ಗಿ, ಜನರಿಗೆ ಉಪದ್ರವ ನೀಡದಂತೆ ಮಾಡಲು ಮನೆಗೆ 'ತಡೆ'ಯನ್ನು ಮಾಡುವರು. ವೈರಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಕೂಡಾ 'ಮಾಟ' ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, 'ಕೈ ಮಾಸು' ಎಂಬ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ವೈರಿಗಳನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇವರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಯುವಕರು ಇವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸದೆ, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸರಾಸರಿ 7ರಿಂದ ಎಂಟು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆ ಈಚಿನವರು ಮಕ್ಕಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೂರಕ್ಕೆ ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಿತ ಸಂತಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮ್ಯಾಲರು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮನಗಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳ ಜನರು ಮ್ಯಾಲರನ್ನು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಮ್ಯಾಲರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇವರಿಗೆ ಇತರ ಯಾವ ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗೂ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗೆ ಇವರು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಜಾತಿಯವರೊಂದಿಗೆ ದುಡಿದರೂ, ಅವರು ಯಾರೂ ಇವರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಲರು ಯಾರ ಬಾವಿಯಿಂದಾದರೂ ನೀರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮ್ಯಾಲರಲ್ಲಿ ಏಳನೇ ತರಗತಿವರೆಗೆ ಓದಿದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿರಿಯ ಮ್ಯಾಲರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಓದಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯೇನೋ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳು ಓದುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಬಡತನದಿಂದಾಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಕನಿಷ್ಠ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ದುಡಿಯದವರಾದರೆ, ಮಕ್ಕಳು ದುಡಿದು ಅವರನ್ನು ಸಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವರು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮ್ಯಾಲರು ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಲರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ರೇಡಿಯೋ ಮಾತ್ರ. ಹೆಚ್ಚಿನವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ರೇಡಿಯೋ ಇದ್ದು ಮಂಗಳೂರು ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರೆಲ್ಲ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಆಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸಿದವರು ಕೆಲವರಾದರೂ ಇದ್ದಾರೆ ರೈಲಿನಲ್ಲಿ, ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸಿದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತ ವಾಹನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರೂ ಇಲ್ಲ. ಪತ್ರಿಕೆ ಓದುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಚೆ ಕಚೇರಿ ಸೌಲಭ್ಯ ಇರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಿತ್ತಿಲ್ಲ. ಫೋನ್ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯುತ್, ಯಾವ ಮ್ಯಾಲನ ಮನೆಗೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬ್ಯಾಂಕು ವ್ಯವಹಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮ್ಯಾಲರಿಗಿನ್ನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಜನಾಂಗ ಮ್ಯಾಲರದ್ದು. ದ್ರಾವಿಡ ಪದ್ಧತಿಯ ರೀತಿ ನೀತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅನೇಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಅವರಲ್ಲಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಗ್ಧವಾದ ಜನಾಂಗ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಲೇಪವಿಲ್ಲದ, ಇವರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ನಡಾವಳಿಗಳೂ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದು ಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಭಾಷೆಯಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇವರ ಕೊಡುಗೆ ಭಿನ್ನತರವಾದುದು, ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತವಾದುದು. ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮ ಇದುವರೆಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ನಿಗೂಢವಾಗಿರುವ ಲೋಕವಿದು.

● 1987

10

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಪದ ಹೊಸದು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'World View' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನಾವಿದನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ', 'ವಿಶ್ವಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಪದ 'world conception' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'concept' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಪದ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಯಾಂಡರ್ ಎರ್ಡೆಸ್‌ನು ಲಾಜೊಸ್ ಅಮಿ ಎಂಬ ಕತೆಗಾರನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಣ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸು ವಾಗ 'world conception' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿದ (Sandor Erdesz 1983) ಆದರೆ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಲಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಾಗ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯಗಳಷ್ಟೇ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಅಲ್ಲ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಬಗೆಗಣ ಇತರ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'world view' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದರ ಔಚಿತ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (Dundes 1979: 226) ಅಮೇರಿಕನ್ನರು ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಡಂಡೆಸರು, ತನ್ನ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಗೆ ಅಮೇರಿಕದ ಬಾಲಕರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಶುಭಾಶಯ ಪತ್ರ, ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ಮಂದಿಗಳ ವರ್ತನೆ, ಆಗಾಗ ಜನರು ಬಳಸುವ ನುಡಿಕಟ್ಟುಗಳು, ಜನರ ತಮಾಷೆ ಮಾತುಗಳು - ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಡಂಡೆಸರ ಈ ವಿಶಾಲ ನೋಟವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ-ಲಯಗಳಷ್ಟೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೇ 'world view' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಲೋಕವನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಯದು. ಈ ಬಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ

ತೋರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಲೋಕವನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಯದು. ಈ ಬಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ

ವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅವರು ಇರುವ ಬಗೆಯಲ್ಲೇ ಅದು ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಜನರಾಗಲೀ, ಜನಾಂಗವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದರು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಉತ್ಕಟ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ, ಅದು ಪರಂಪರೆಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಬುನಾದಿಯಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಆರಂಭಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ವಿನಾ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲ. ಮೊದಮೊದಲು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಣ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಉಗಮದ ಕುರಿತಾದ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡು, ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಜನರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗೆಗಣ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿಯು 1922ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ 'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.' ಎಂದಿರುವುದು ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು (ಉದ್ಧೃತ, Dundes 1979: 226)[1]. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿ ಬಳಸಿದ 'ದರ್ಶನ' (vision) ಎಂಬ ಪದವು ಜನರ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ರೋಬರ್ಟ್ ರೆಡ್‌ಫೀಲ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ 'ಲೋಕದ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವದ ಕುರಿತಾದ ಜನರ ನೋಟವೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (Redfield, Robert 1953: 85)[2]. ಈ ನಿರ್ವಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಗರ್ಟಜನು (Clifford Geertz) 'ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ, ಜನರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ನೈಜ ವಸ್ತು ಚಿತ್ರಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಉದ್ಧೃತ, Dundes 1968: 303)[3] ಕ್ಲುಕೋಮ್ (Kluchohm 1949: 358), ಮೈಕೆಲ್ ಕರ್ನಿ (Michael Kearney 1975: 247-70) ಮಾರ್ಸೆಲ್ ಗ್ರೂಲೆ (Marcel Griaule 1965) ಮೊದಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು **ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜನಪದರು ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಲೋಕ ಸಮಸ್ತದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಿಗೆ ಅದು ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದೂ ತೋರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆಂದಾಗ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಭಿನ್ನ ಜನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ನಿಜ. ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಂತಿಮ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸದಾ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅಂದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವವನು ನಿಂತ ನೆಲೆಗೂ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಥರದ ಲೋಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ, ಚೇತೋಹಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಅರ್ಥ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿತ ವಾಗುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕತೆಯ ವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗವೂ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದಂಥ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನಗೆ ತಾನೇ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆ ಶಿಷ್ಟದ ಒಳಗಿನದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿನದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವೆಂದು ತೋರು ತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಯ ಜನರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮದ್ದೇ ಆದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.[4] ಇವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗರ್ಭವನ್ನು ಹೊಗಬೇಕು. ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳ ಗುಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡಿಯಾಗಿ ಅದು ಚಿಮ್ಮಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ಬದಲು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ 'ನಿಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಏನು? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸ್ವತಃ ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಉಳ್ಳವನಾದ ಆತ ಉತ್ತರಿಸದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದವನಿಗೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನು ಜನರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ. ಅವರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಲಿತಿರುತ್ತಾರೆ. ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಆ ಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜನರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಹಾಗೆ. ಜನರಿಗೆ ಅದರ ವ್ಯಾಕರಣ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವವನಿಗೆ ಅದು ದೃಗ್ಗೋಚರ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲೀ ಜಾನಪದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬುವಷ್ಟು ಕಡಮೆ. ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸ್ (1979) ಮತ್ತು ಸ್ಯಾಂಡರ್ ಎರ್ಡೆಸ್ (1963) ಅವರ ಎರಡು ಉಪಯುಕ್ತ ಲೇಖನ ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬರಹಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ ಬರೆಯ ಲ್ಪಟ್ಟುವು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ (1974), ಜೀಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ (1975), ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (1980), ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ (1984), ವಿವೇಕ ರೈ (1985), ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ (1987), ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ (1986), ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ (1971), ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (1982), ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ (1987), ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ (1988), ಸತ್ಯನಾಥ (1988) ಮೊದಲಾದವರು 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸದೇ, ಆ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ ಪರಿಶೀಲನೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಚರಣೆಯ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಬಯಲಾಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಕಂಬಾರರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ -

''ನಾನು ಈ ತನಕ ಗಮನಿಸಿದ ಆರಾಧನಾ ಕುಣಿತಗಳೆಲ್ಲ ಮಂಡಲಾಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದವು ಮತ್ತು ನಾನು ಓದಿ ತಿಳಿದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಆಚರಣಾ ಕುಣಿತಗಳು ಮಂಡಲದ ಪೂಜೆಯೇ ಆಗಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಆದಿಮಾನವ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತು ಜೀವನಗಳನ್ನು ಮಂಡಲಾಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಋತುಮಾನಗಳು ರಿಪೀಟಾಗುವುದು, ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಇವೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ಮಾಡಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿರಬೇಕು. ತೀರ ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕುಣಿತಗಳು ಮಂಡಲಾಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ'' (1980: 83).

ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್ ಅವರು ಬರೆಯುವುದು ಹೀಗೆ —

'ಜಾನಪದವನ್ನು ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದು ದೆಂದೂ, ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರೂಪು ಗೊಂಡಿದುದೆಂದೂ ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಗರ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚಿಸಿ, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸ ಬಹುದು. ಮೂಲತಃ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ, ಋತುಗಳ ಆವೃತ್ತಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಮರುಕಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು' (1988: 78)

ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಉದ್ಧರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ

ವಿದ್ವಾಂಸರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸದೇ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.

ಭಾರತದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯ ಬಹಳಷ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ವೈದಿಕರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆದಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ವೈದಿಕರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ರಾಜತ್ವದ ರಕ್ಷಣೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವೈದಿಕರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೇ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಸಾರಲ್ಪಟ್ಟು, ದೇಶೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮೈ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಶ್ವಹಿಂದೂ ಪರಿಷತ್ತು, ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ನಂಥ ಬಲ ಪಂಥೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ವೈದಿಕರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಯೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಅದನ್ನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತದ ಏಕೈಕ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಸಾರತೊಡಗಿವೆ. 'ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೀರು ಇದ್ದು, ಅದರ ಮೇಲೆ ತೇಲುತ್ತಿರುವ ಆಲದ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಕಾಲು ಬೆರಳನ್ನು ಚೀಪುತ್ತಾ ಮಲಗಿದ್ದನು' ಎಂಬ ಕತೆಯನ್ನು ಅಖಿಲ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಇವರಿಗೆ, 'ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರೇ ಇತ್ತು, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಡೋಲು ತೇಲುತ್ತಿತ್ತು, ಆ ಡೋಲಿನಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಾ ತಂಗಿಯರು ಇದ್ದರು' ಎಂಬ ಕೊರಗರ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟಿನ ಕತೆ ಮರೆತೇಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಏಕರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರಿಂದ ಈ ದೇಶದ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾಕ ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ದಿನೇ ದಿನೇ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಸೊರಗುತ್ತಿದೆ.[5] ಇಂಥ ಕಡೆ ವೈದಿಕರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕನಿಷ್ಟ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ —

1. ಸೃಜನಶೀಲರಲ್ಲದವರೆಂಬ ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ದೊಡ್ಡ ಜನವರ್ಗದ ಅದ್ಭುತ ಸೃಜನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪರಿಚಯ.
2. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸತ್ವದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅರಿವು.
3. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳದ, ಇದುವರೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೊಡ್ಡ ಮುಖವೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಇದುವರೆಗಣ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಿತಿಯನ್ನೂ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನೂ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನೂ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಣ ಕುರುಡು ಮೋಹ ವನ್ನೂ ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜಾನಪದ - ಇವೆರಡರ ವಿವರಣೆಗೆ ನಾವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕನ್ನಡಿಗರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ: ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಅಸಂಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಅನಂತರ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಾನಪದದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ನಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸುಳಿವು ನೀಡೀತು. ಜೊನಾಥನ್ ಕ್ಯೂಲರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ''ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.'' (Culler 1981: 16)[6] ಏನಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾದುದಾದರೂ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಜೊತೆಗೆ ಅಂಥ ಬೃಹತ್ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೊಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಲಾಗಿದೆ.

'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ನಾನು ಮಾನವ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದೆ. ಜನಪದ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರುವುದು ಅದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಸ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಮೂಲಕ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಸಾಧಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೆ (1986-87: 162-180) **ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.**[7] ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ತನ್ನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಮಾನವರು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಒಳಪಡಿಸಲಾಗದೆ ಹೋದಾಗ ಮಾನವರು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸುಗ್ಗಿಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ, ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಾದ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಜಾನಪದರ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಬೇರೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ (1987: 61-70). ಮದುವೆಯಂಥ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಲು ಆತ ಅಸಮರ್ಥ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಮುಹೂರ್ತವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯ ಅನಂತರ ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಿಸುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಬರೆದು, ಸ್ಥಳವನ್ನು ತನಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ: ಚಿತ್ರ 16) ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾನವ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾನವನನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾವಿನಿಂದಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಘಟಕ ನಷ್ಟವಾದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಸಾವಿನ ಸುತ್ತ

ಏರ್ಪಡುವ ರೋಧನವು ಸಾವು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಜನಪದರು ತಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಮತೋಲನವನ್ನೂ, ಉಂಟಾದ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸತ್ತವನನ್ನು ಮರುಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ತನ್ನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಮಾನವ ನಡೆಸುವ ವಿಸ್ಮಯಕಾರೀ ದುರಂತ ಕಥಾನಕ. ಇದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ತುಂಬ ಭ್ರಾಮಕವೂ, ಅಲೌಕಿಕವೂ, ಕೇವಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಯೂ ನಡೆದು ಬಿಡುವ ಕೆಲಸ. ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್ (1988), ಬ್ರೆಂಡಾಬೆಕ್ (1976), ಬ್ಲಾಕ್ ಮತ್ತು ಪೆರ್ರಿ (1982), ಹರ್ಟ್ಜ (1980), ಕೌಶಿಕ್ (1976) ಮೊದಲಾದವರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಣ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ನಾವು ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳು ಲಭಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯ ಮಗನೇ ಕಥಾನಾಯಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಿಗೆ ಸನಿಹದಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಜಿಯರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯರೇ ನಾಯಕರಾಗಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಇರಲಾರದು. ಬಹುಶಃ ಇದು ಕೂಡಾ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಸಾವನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಚಿತ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನಿಂದ ಮರಳಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಡೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿರಂತರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾದುದಲ್ಲ; ಬದಲು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯದ್ದು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲವಾದರೆ ಮಾನವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮರುಕಳಿಸಬಹುದಾದ ಚಕ್ರಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾಲ. ಅಜ್ಜನ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಅಜ್ಜನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಚಕ್ರ,[8] ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳ ಬೃಹತ್ ಚಕ್ರ, ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಜನಪದರ ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ವರೆಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಒಂದು ವಾರ್ಷಿಕ ಚಕ್ರ, ತಿಂಗಳ ಚಕ್ರ, ಚಂದ್ರನ ವೃದ್ಧಿ ಕ್ಷಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಪಾಕ್ಷಿಕಚಕ್ರ[9] ಹೀಗೆ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. (ಕಾಲದ ಬಗೆಗಣ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ನೋಡಿ ಚಿತ್ರ 1) ಚಂದ್ರಶೇಖರಕಂಬಾರರು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ``ಆರಾಧನಾ ಕುಣಿತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಂಡಲಾಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ .... ಕಲೆ, ಕಲೆಗಾರಿಕೆ, ಕಲಾನುಭವಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವಾದ ತನ್ನ ಬಾಲವನ್ನು ತಾನೇ ನುಂಗುವ ಸರ್ಪದ ಚಿತ್ರದಿಂದ ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದುಂಟು. ಅಂದರೆ ಸರ್ಪದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (ಬಾಯಿ) ಅದರ ಅಂತ್ಯದ ಬಾಲದ ತುದಿ ಇದೆ. ಇದೊಂದು ಮಂಡಲವಾಯಿತು. ಸೊನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ವಕ್ರಗೆರೆಯಿಂದ ಎರಡು ಮೀನುಗಳಾಗಿ ಒಂದರ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಬಾಲವಿರುತ್ತದೆ. ಅವೆರಡು ಸೇರಿ ಒಂದು ಮಂಡಲವಾಯಿತು ... ನಾಟಕಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ನಾಟಕದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ನಾಂದೀಪದ್ಯವಿದ್ದು,

ಭರತವಾಕ್ಯ ಮುಗಿದಾಗ ನಾಂದಿಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ'' (1980: 83). ಕಾಲದ ಬಗೆಗಣ ಇಂಥ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ, ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾಖಲಾತಿ ನಡೆಯದೇ ಹೋಯಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆವೃತ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲಾತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಅರಸ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಾಲಮರುಕಳಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿ, ಸಣ್ಣಕತೆ ಮೊದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದರ ಫಲ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮುಗ್ಧತನವಿದೆ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿರೋಧ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಮಾನವನ ಸಾಹಸಗಳಾಗಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಂಥ ಜನಪ್ರಿಯ ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುವ ಮಾನವನ ಪ್ರಯತ್ನ. ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವ ವಾದ್ಯ, ಸಮ್ಮೇಳ, ಡೋಲು ಮತ್ತಿತರ ವಾದನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವು ನಿಯತವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಚರಣಾ ಸೀಮೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸ್ವನಿರ್ಮಿತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊರಗ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಕತೆಯೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರೇ ತುಂಬಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಡೋಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಸಹಾ ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸುವ ಸಂಕೇತ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೀರು ತುಂಬಿದ ಜಾಗವನ್ನು ಕೊಡಲಿ ಎಸೆದು ದೂರ ಮಾಡಿ, ಭೂಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಪರಶುರಾಮನ ಕತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಜನಪದರು ಕಟ್ಟುವ ಮನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಊರುಗಳ ಪ್ರಸರಣ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹ, ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಚಲನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ರೀತಿಯ ಕುರಿತು ಜಾನ್‌ಫ್ರಿಜ್ (1985), ಜೆಫ್ರಿ ಮೇಯರ್ (1976), ಬ್ರೆಂಡಾಬೆಕ್ (1973), ಹೆರ್ಡಿಕ್ (1982) ಮೊದಲಾದವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ 'ತೊಟ್ಟಿಮನೆ' ಮತ್ತು 'ಐನ್‌ಮನೆ'ಗಳ ಕುರಿತು ನಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ. (1987: 62). ಕನ್ನಡಿಗರ ಮನೆ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿರುವುದು, ಮನೆಯ ಪಶ್ಚಿಮ

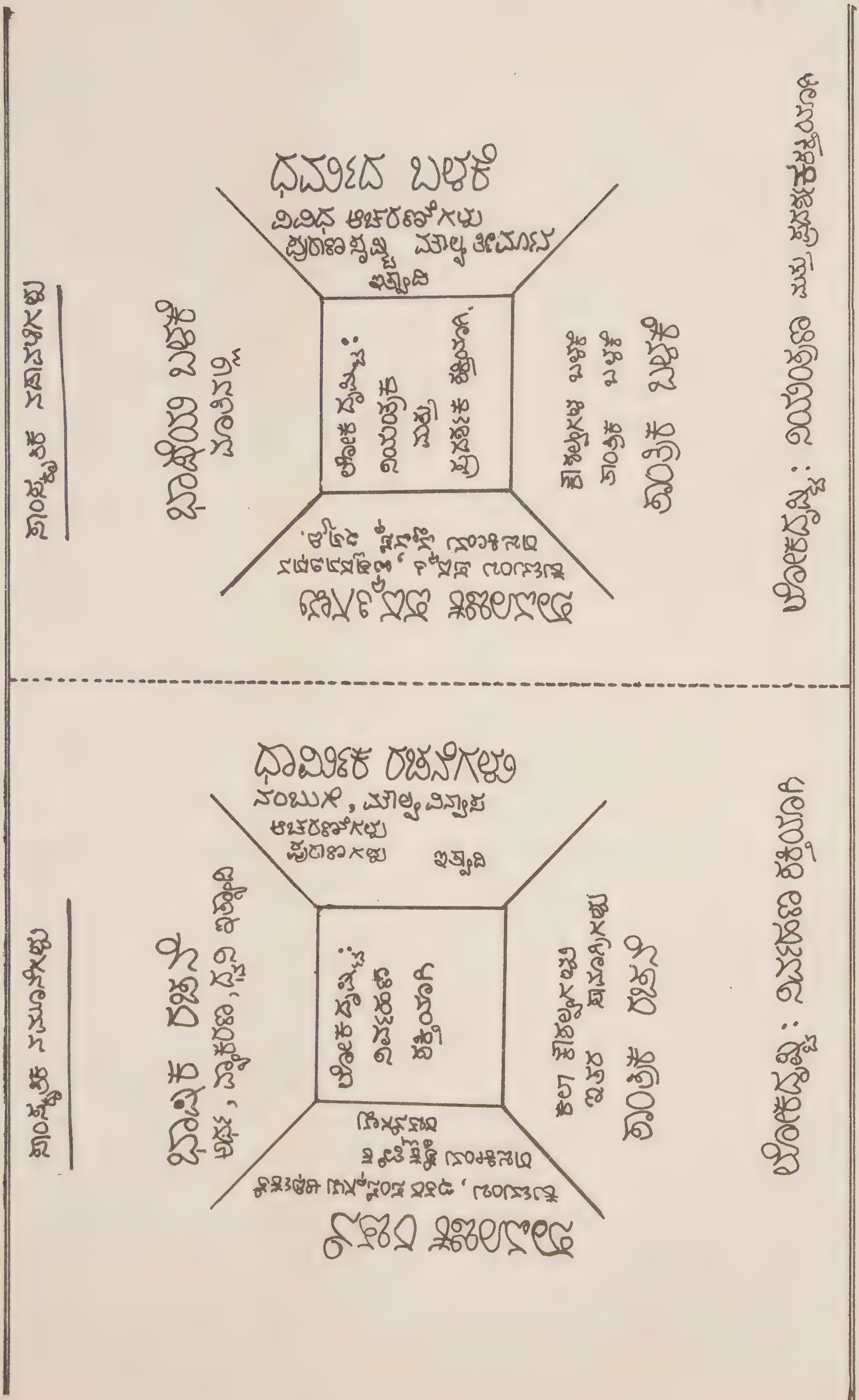
ಭಾಗವನ್ನು ಎಡಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದು, ಪೂರ್ವವು ಬಲಭಾಗದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಗಂಡುಸರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನೆಗೆದುಕಾಣುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ವಿಜಯನಗರದ ರಾಜಧಾನಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈಚೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ಕರವಾದ ಒಂದು ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. (Fritz 1985: 257-273) ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ನಗರಗಳು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಜೋಡಿಸುವ ಮಾನವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಸುಂದರ ವಾದ ರೂಪಕವಾಗಿವೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ. ಅದರ ತಳಭಾಗ ದಲ್ಲಿ ವೀರನ ಹೋರಾಟ, ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಅವನನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಅಪ್ಸರಸ್ತ್ರೀಯರು, ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆತ ಶಿವನ ಸನಿಹ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಮೇಲ್ಗಡೆಗೆ ಆಕಾಶದಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಈ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಸತ್ತವನ ನೆನಪನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ವಿವಿಧ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕೇತರ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಹುದುಗಿ ರುತ್ತದೆ. ನಂಬುಗೂ ಸಂಗೀತ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಲೆ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಆಹಾರಪದ್ಧತಿಯೇ ಮೊದಲಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳಾದ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅವು ಬಲಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.[10]. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಅವೂ ತಮ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು

ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಐದು ಕಾರ್ಯಗಳಿವೆ —

1. ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹೇಗಿವೆ? ಅವು ಹಾಗೆಯೇ ಯಾಕೆ ಇವೆ? ಹೇಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.
2. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.
3. ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಆ ಜನಾಂಗದ ಜನರನ್ನು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವು, ಹುಟ್ಟು, ಖಾಯಿಲೆ, ಕೃಷಿ ಕೆಲಸವೇ ಮೊದಲಾದ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಒಂದುಗೂಡಿ ಸಂತೋಷ, ಸಂಭ್ರಮ ವಿಷಾದಗಳನ್ನು ಹಂಚಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಧದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬದ್ಧ



ಚಿತ್ರ 24: ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

ವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

4. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ.
5. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು, ಆ ಗುಂಪಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸದಸ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದೇ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಪರಿ ಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಮಂದಗತಿಯಲ್ಲಿ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವು ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಣ ತನ್ನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸದೆ, ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಿಂದ, ಲೋಕದ ನಿಜ ಏನು? ಅಥವಾ ಲೋಕದ ನಿಜ ಏನಾಗಿರಬೇಕು? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಯಾವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯ? ಯಾವುದು ಅಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನರು ಹೊಂದಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೃದಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದು (ನೋಡಿ ಚಿತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆ 24) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಿಷ್ಟವನ್ನು, ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ, ತನ್ನ ಒಳಗಿನ ಜನರಿಗೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಜಾನಪದರ ಜೀವನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳು ತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ 'ಕೇಂದ್ರೀಯ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಅರಿವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಜನಪದರ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸೀತು ಎಂಬು ನಂಬುವೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. 'Every human culture gives its members a definite vision of the world' [quoted, Dundes 1979: 226].
2. 'The way a people characteristically look outward upon the universe' [Redfield, Robert 1953: 303].
3. 'Their picture of the way things, in sheer actuality are, their concept of nature, of self and of society' [Geertz Clifford, quoted from Dundes 1968: 303]
4. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾಣಿಗರ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಕತೆ ಇಂತಿದೆ —
"ಪರಶಿವನು ಗಣಪತಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದ. ಪಾರ್ವತಿ ಮಗನನ್ನು ಬದುಕಿಸಲು ಬೇಡಿಕೊಂಡಳು. ಕೊನೆಗೆ ವ್ಯಾಪಾರಿಯೊಬ್ಬನು ಆನೆಯನ್ನು ಕೊಂದು, ಅದರ ತಲೆಯನ್ನು ತಂದು ಗಣಪತಿಗೆ

ಜೋಡಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಬದುಕಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆನೆಯನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಅಳತೊಡಗಿದ. ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸಲು ಶಿವನು, ಅದುವರೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರದ ಬ್ಲನಕೆ, ಬರಳು - ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೆಕಾಳು ಹಾಕಿ, ರುಬ್ಬಿ ಎಣ್ಣೆತೆಗೆಯುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಮುಂದೇ ಅದರಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದನು. ಅವನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೊದಲ ಗಾಣಿಗ. ಅವನಿಂದ ಮುಂದೆ ಗಾಣಿಗ ಸಂತತಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.''

ಕುಂಬಾರರ ಹುಟ್ಟು —

''ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯರ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಲಾಲ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಪಾತ್ರ-ಪರಡಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡನು. ವಿಷ್ಣು ತನ್ನ ಸುದರ್ಶನವನ್ನು ತಿಗರೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ. ಮಂದಾರ ಪರ್ವತವೇ ತಿಗರೆಗೆ ಆಧಾರವಾಯಿತು. ಆದಿ ಕೂರ್ಮ ಮಣ್ಣನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟ. ಮಳೆ ಮೋಡದಿಂದ ನೀರಾಯಿತು. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಲಾಲನೇ ಮುಂದೇ ಕುಂಬಾರಿಗೆ ಮೂಲಪುರುಷನಾದ.''

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕುರುಬರ ಬಗ್ಗೆ —

''ದೇವರು ಒಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು, ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು, ಸಾಬರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮತ್ತು ಕುರುಬರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಅನಂತರ ಅವರನ್ನು ತೂಕ ಮಾಡಿದ. ಮುಸ್ಲಿಮರ ತೂಕ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು ಅವರನ್ನು ಹಾಗೇ ಬಿಟ್ಟು ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಕುರುಬರ ಭಾರ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಉಡುದಾರ ಹಾಕಿದ. ಭಾರ ಸಮವಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಉಡುದಾರದೊಂದಿಗೆ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಉಡುದಾರ, ಜನಿವಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕರಡಿಗೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಭಾರವನ್ನು ಸರಿಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೈಮೇಲೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದವರು ಸಾಬರು, ಮೂರು ಬಿಟ್ಟವರು ಏನೂ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧ, ಉಡದಾರದವರಿಗೆ ಯಾವ ಬಡಿವಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಉಡದಾರದೊಂದಿಗೆ ಜನಿವಾರ, ಕರಡಿಗೆ, ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಉಡಿದಾರ ಜಾಸ್ತಿ, ದಾರದವರೂ ಭಾರದವರೂ ಇದ್ದರೆ ತಾರುಬಾರು.''

ಇಂಥ ನೂರಾರು ಕತೆಗಳು ಲಭ್ಯ ಇವೆ.

5. ವೈದಿಕ ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೂ ಭಾರತದ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆಯಾದರೂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಅದು ಮತ್ತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ.
6. 'Of course, in one sense all projects involve interpretation: selecting facts that require explanation is already on act of interpretation, as is positing descriptive categories and organizing them into theories [Culler 1981: 16].
7. ಇದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ್ದೇ ಅನನ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರ ಸಾಲದು. ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಧರ್ಮಗಳೂ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.
8. 'When a child is born, the life thus brought into being is not a new life ... It is simply one of the forefathers that re-appears in the new born' [Kartsen 1926: 416].
9. ನಮ್ಮ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆವರ್ತನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಋತುಮಾನ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಮಳೆ, ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಕತೆ ಇಂತಿದೆ —

''ಒಂದು ದಿನ ಒಬ್ಬಳು ಮುದುಕಿ ಸೊಂಟ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂಗಳ ಗುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಆಗ ಅವಳ ಮೊಮ್ಮಗಳು ಬಂದು 'ಯಾಕಜ್ಜೀ ಇಷ್ಟು ಬಗ್ಗಿಕೊಂಡು ಇದ್ದೀಯಾ' ಎಂದು ಕೇಳಿದಳು. ಆಗ ಅಜ್ಜಿ 'ಏನು ಮಾಡಲಿ? ನಿಂತ್ರೆ ತಲೆಗೆ ತಾಗುತ್ತದೆ, ಬಗ್ಗಿದರೆ ಬೆನ್ನಿಗೆ ತಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿ

ಕೈಯಲ್ಲಿಯ ಹಿಡಿಸೂಡಿಯಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದಳಂತೆ. ಅವಮಾನಗೊಂಡ ಆಕಾಶ ಒಂದೇ ಸವನೆ ಓಡಿತಂತೆ. ಅಜ್ಜಿ, ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅದು ನಿಂತಿತಂತೆ. ಅಜ್ಜಿಯ ಕಸಪೊರಕೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಧೂಳಿನ ಕಣವೆಲ್ಲ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾದುವಂತೆ''.

10. ಈ ಜಗತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸೃಜನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ. ಕರಾವಳಿಯ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಪರಶುರಾಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಹಂಚಿದ ಎಂಬ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 4 ರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವಿದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೂ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದೂ ಮಾನವ ಸೃಷ್ಟಿ ತಾನೇ?

● 1990

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಕನ್ನಡ

1.1: ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, 1979. **ಕೊರಗರು**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ.

1.2: ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, 1978. **ಅವಿಲು**; ಪುತ್ತೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಂಘ.

1.3: ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತಿಘಟ್ಟ (ಸಂ), 1969. **ಶಕುನದ ಹಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಗುರುಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.4: ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಮ.ಸೂ. 1982. **ಸಿದ್ಧಸಾಹಿತ್ಯ**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ: ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.5: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ, 1973. **ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆಹಾಲು**; ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

1.6: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ ಗುಂಡ್ಮಿ, 1973. **ಮದ್ದುಂಟೆ ಜನನ ಮರಣಕ್ಕೆ**; ಕೊಣಾಜೆ.

1.7: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, 1980. **ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಅಭಿಜಾತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

1.8: ಚನ್ನಪ್ಪ ಗೊ.ರು. (ಸಂ) 1979 **ಗ್ರಾಮ ಜ್ಯೋತಿ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕೆ.ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪ ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥ ಸಮಿತಿ.

1.9: ಚಿತ್ತರಂಜನ್ ದಾಸ್‌ಶೆಟ್ಟಿ, 1983: **ಕಂಬಳ**; ಮೂಡಬಿದಿರೆ: ನಾಗಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.10: ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ. ಎಂ., 1970. **ಸಂಶೋಧನಾತರಂಗ ಸಂಪುಟ 2**; ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.11: ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ. ಎಂ. 1977 **ಗ್ರಾಮೀಣ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಬಾಪ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.12: ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ. ಎಂ. 1979. **ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.13: ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ. ಎಂ., 1984. **ಪಗರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ಪುಸ್ತಕ ಚಿಲುಮೆ.

1.14: ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ. ಕೆ. 1985. **ಜಾಲಾಟ**; ಉಜಿರೆ: ಚಿಂತನ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.15: ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ. ಕೆ. 1988. **ಭೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ.** [ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಅಪ್ರಕಟಿತ] ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.

1.16: ತಪಸ್ವಿ ಕುಮಾರ್. ಎಂ., 1982. **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.17: ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್. ಡಿ.ಎಲ್. (ಸಂ) 1970 **ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

1.18: ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಹಂ.ಪ. (ಸಂ) 1982. **ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ**: ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

1.19: ನಾಯಕ. ಹಾ.ಮಾ., 1971. (ಪ್ರ. ಸಂ) **ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ** ಮೂರನೇ ಸಂಪುಟ; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.20: ನಾರಾಯಣ ಗೌಡ ಸಂ.. 1976. **ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.21: ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., 1970 **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ತ ವೆಂ ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

1.22: ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. (ಸಂ) 1970. **ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ**; ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.23: ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., 1975. **ಜಾನಪದ: ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರೀ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂದಿರ.

1.24: ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್, 1987 **ತುಳುವ ದರ್ಶನ** (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ: ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಮತ್ತು ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ); ಕುಂದಾಪುರ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ.

1.25: ಪುನರ್ವಸು (ಸಂ) 1979 **ಬೆಳೆಯೋ ಬೆಳೆಯೋ ವಾಳೆ ಮರವೇ**; ಮೈಸೂರು: ಕಾದಂಬರಿ ಲೋಕ.

1.26: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿ; 1985. **ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗ - ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ**. [ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ಅಪ್ರಕಟಿತ] ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.

1.27: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ; 1986.ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ [ಸಾಧನೆ ಸಂಪುಟ 15 ಸಂಚಿಕೆ 3-4] ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.28: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 1986-87. ಸಿದ್ಧವೇಶ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ [ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಪುಟ 17 ಸಂಚಿಕೆ 1,2 (ಸಂ) ಬಿ.ಕೆ. ಗುರುರಾಜ ರಾವ್] ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.29: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 1987. ಗೌಡ ಜನಾಂಗ: ಮದುವೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ [ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಪುಟ 17 ಸಂಚಿಕೆ 3 (ಸಂ) ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮ ಶಿವಯ್ಯ] ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.30: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 1988. ಅಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಮದುವೆ [ತರಂಗ 25 ಸಪ್ಟಂಬರ 1988 (ಸಂ) ಸಂತೋಷ ಕುಮಾರ ಗುಲ್ವಾಡಿ] ಮಣಿಪಾಲ.

1.31: ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 1989. ಜನಪದ ಕತೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು - ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ [ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ ದಶಂಬರ 1989 (ಸಂ)

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ] ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.

1.32: ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ., 1978. **ದಾಸಪ್ಪ ಜೋಗಪ್ಪ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

1.33: ಮಯ್ಯ. ಪಿ.ಎನ್, 1984. **ಕೋಟ ಪ್ರದೇಶದ ದೇವ ಹಾಗೂ ದೈವಸ್ಥಾನಗಳು** [ಎಂ.ಫಿಲ್ ಪದವಿಗಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧ, ಅಪ್ರಕಟಿತ] ಬೆಂಗಳೂರು: ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.34: ಮ್ಯಾನರ್. ಎ, 1886. **ಪಾಡ್ದನೊಳು**; ಮಂಗಳೂರು: ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶನ್ ಪ್ರೆಸ್.

1.35: ರಘುಪತಿ ಭಟ್ ಕೆಮ್ತೂರು, 1979. **ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳ ನಾಮಗಳು**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

1.36: ರಮಜಾನ ದರ್ಗಾ, 1983. **ಸಂಕಲನ**, ಬೆಂಗಳೂರು: ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.37: ರಸಿಕ ಪುತ್ತಿಗೆ, 1978. **ಕಂಬಳ ಮತ್ತು ಕೋಳಿ ಅಂಕ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ.

1.38: ರಾಗೌ, 1969. **ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ತ.ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ.

1.39: ರಾಮಚಂದ್ರ ಗೌಡ. ಹಿ.ಶಿ., 1982. **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳು**, [ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ಅಪ್ರಕಟಿತ] ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ.

1.40: ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಗೋರೂರು, 1974. **ಜನಪದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.41: ಲಕ್ಕಪ್ಪ ಗೌಡ, 1971: **ಜನಪದ ಕಥಾವಳಿ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.42: ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ, 1975. **ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ನವದೆಹಲಿ: ನೇಶನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್.

1.43: ವರದರಾಜರಾವ್. ಜಿ, 1970. **ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು**, ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.44: ವಸಂತ ಕುಮಾರ್ ತಾಳ್ತಜೆ, 1985. **ಸಾರಸ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಚಿರಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.45: ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., 1985. **ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ**; ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.

1.46: ವಿವೇಕ ರೈ, 1985. **ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪರಿಷತ್ತು.

1.47: ವಿವೇಕ ರೈ. ಬಿ.ಎ., 1986.ಕಂಬಳ [ಮುಂಗಾರು (ಸಂ) ವಡ್ಡರ್ಸೆ ರಘುರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ] ಬೈಕಂಪಾಡಿ; ಮುಂಗಾರು ಪ್ರಕಾಶನ.

1.48: ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ., 1982 **ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.49: ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಮಚ್ಚಿಮಲೆ, 1957 **ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು**; ಮಂಗಳೂರು.

1.50: ಶಿವಕುಮಾರ ಕೆ.ವೈ., 1971. **ನಾಗೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಕೃಷ್ಣರಾಜಸಾಗರ: ಅರುಣ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.51: ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ, 1971. **ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ**; ಮೈಸೂರು: ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ.

1.52: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, 1966. **ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.53: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, 1967. **ಸಿರಿಗನ್ನಡ ಅರ್ಥಕೋಶ**; ಪುತ್ತೂರು: ಹರ್ಷ ಪ್ರಕಟಣಾಲಯ.

1.54: ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ. ಕೆ., 1970. **ಭೂತಾರಾಧನೆ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ.

1.55: ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ, 1940. **ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಸಾರ**; ಮೈಸೂರು; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.56: ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ.ಎಸ್., 1988. **ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ - ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು**; ಮೈಸೂರು: ಶಾರದ ಪ್ರಕಾಶನ.

1.57: ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ, ಕೆ.ಆರ್., 1982. **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

1.58: ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದಿಲಾಯ, 1973. **ಹಾಡಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಕಬರು**; ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.59: ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ., 1979. ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯ [**ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ** (ಸಂ) ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ.] ಮೈಸೂರು: ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ.

1.60: ಹೆಬ್ಬಾರ ಎ.ಎಸ್.ಎನ್., 1976-77. ಮೆಕ್ಕಿಕಟ್ಟೆಯ ಉರುಗಳು. [**ಕುಂದದರ್ಶನ** ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, (ಸಂ) ಎ.ವಿ. ನಾವಡ] ಕುಂದಾಪುರ: ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು.

2. ಇಂಗ್ಲಿಷ್

2.1: AARNE ANTTI AND THOMPSON STITH, 1964 **The Types of the folktale:** HELSINKI: Suomalaineu Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.

2.2: BECK BRENDA, 1973. The right-left division of South Indian Society [In Right and Left (Ed) Rodnoy Needham] CHICAGO: University of Chicago Press.

2.3: BECK BRENDA, 1976. The Symbolic merger of Body, Space and Cosmos in Hindu Tamilnadu. (In Contributions to Indian Sociology 10-2) DELHI: Vikas Publishing house.

2.4: BEANE WENDELL C. AND DOTY WILLIAM G., 1976. **(Eds) Myths, Rites Symbols Volume 1** LONDON: Harper Colophon books.

2.5: BLOCH MAURICH, 1985. **Marxism and Anthropology** NEWYORK: Oxford University Press.

2.6: BLOCK M. AND PARRY J.P., 1982 **Introduction (In death and the regeneration of life)** NEWYORK: Cambridge University Press.

2.7: BOSCOM. R. WILLIAM, 1981. **Contributions to Folk-loristics;** MEERAT: Folklore Institute.

2.8: BOTTOMORE TOM, 1984. **Sociology and Socialism;** SUSSEX: Wheatsheaf Books.

2.9: BREWSTER G. DAVL, 1972. **The Incest theame in folk song;** HELSINKI: Suomalainen Tiedeakatemia.

2.10: BRIGGS G.W., 1938 **Goraknatha, and the Kanphata Yogis;** CALCUTTA: Y.M.C.A. Publishing house.

2.11: CHRISTIAN SEN REIDAR Th, 1958. **The Migratory Legends;** HELSINKI: Folklore Fellows Communications 175.

2.12: CLAUS PETER AND KOROM FRANK 1988. **Folklorestics and Indian Folklore;** HAYWARDCA, USA: Vircon Sulting.

2.13: COWELL AND GOUGH A.E., 1882. **(Tr) Sarva Darshana Sangraha;** LONDON.

2.14: CULLUR JONATHAN, 1981. **The Persuit of Signs;** LONDON: Routledge and Keaganpoul.

2.15: DEGH LINDA, 1972. Folk Narrative [In Folklore and Folklife (ed) DORSON M. RICHARD] LONDON: The University of Chicago Press.

2.16: DORSON M. RICHARD, 1972. **Folklore - Selected Essays,** LONDON: Indiana University Press.

2.17: DUNDES ALAN, 1968. **Every man his way, Readings in cultural Anthropology.** ENGLEWOOD CLIFFS: Prentice Hall.

2.18: DUNDES ALAN, 1979. **Analytic Essays in Folklore,** THE HAGUE: Mountan Publishers.

2.19: FOWLER H.W. AND F.G. (Eds), 1982. **The Pocket Oxford Dictionary of Current English,** DELHI: Oxford University Press.

2.20: GOSH A.K., 1985. **Legends from Indian History;** NEW DELHI: Childrens book trust.

2.21: GEERTZ CLIFFORD, 1957. Ethos, World-view and the analysis of sacred symbols (In Dundes 1968) ENGLEWOOD CLIFFS: Prentice Hall.

2.22: GOPINATHA RAO. T.A. 1914 **Elements of Hindu Iconography,** MADRAS.

2.23: GRIMM JACOB AND WILHELM, 1884. **Household tales [Tr. Ed. Hand Margaret],** LONDON.

2.24: HAND. D. WAYLAND, 1965. Status of Europian and American Legend Study, Current Anthropology - 6.

2.25: HAND. D. WAYLAND (Ed), 1971. **American Folk Legend, A Symposium,** BERKELY and LOD ANGELS: University of Chicago Press.

2.26: HANDOO JAWAHARALAL, 1989. **Folklore, An Introduction;** MYSORE: Central Institute of Indian Langauages.

2.27: HERTZ. R. 1960. **Death and the Right hand;** LONDON: Cohen West.

2.28: KARTSEN, 1926. **The Civilization of South American Indians;** LONDON.

2.29: KAUSHIK. M., 1976. The Symbolic Representation of Death, [In Contributions to Indian Sociology (Ed) Madan T.N.] DELHI: Vikas Publishing house.

2.30: KITTEL. F. 1894. **Kannada - English Dictionary,** MANGALORE: Mangalore Bassel Mission Press.

2.31: KIRKAPATRIC E.M. 1983. **Chambers 20th Century Dictionary;** MADRAS: Allied Publishers Limited.

2.32: KLUCKHOH M.C., 1949. The Phylosophy of the Navaho Indians (In **Idiological Differences and World Order** (Ed) Northrop FSC) NEW HAVAN: Yale University Press.

2.33: LEACH EDMOND, 1976. **Culture and Communication;** CAMBRIDGE: Cambridge University Press.

2.34: MEYER JEFFREY E., 1976. Peaking as a Sacred City; TAIPE.

2.35: MICHAEL KEARNEY, 1975. World View Theory and Study (In Annual Review of Anthrophology - 4).

2.36: MONIER WILLIAMS, 1956. **A Samskrit - English Dictionary;** DELHI: Motilal Banarasidas.

2.37: NANJUNDAYYA H.V., AND ANANTHA KRISHNA IYYAR, 1930. **The Mysore Tribes and Castes** MYSORE: Mysore University.

2.38: PRITZ JOHN, 1985. **Was Vijayanagara a Cosmic City** [In Vijayanagara City and Empire new currents of Research (Ed) Anna Libra in Collaboration with stephanic Zingel] AVELALLEMENT.

2.39: RAMANUJAN. A.K., 1986. **Two Realms of Kannada Folklore** [In Another Harmony (Ed) Blackburn H. Stuart and Ramanujam A.K.] BERKELY: University of California Press.

2.40: REDFIELD ROBERT, 1953. **Primitive view and Civilization** (In Primitive World and its Transformations) ITHACA: Cornell University Press.

2.41: ROSENBERY DONNA, 1986. **World Mythology,** LONDON: Harrap.

2.42: SANDOR ERDESY, 1983. The World Conception of Lajos Ami Story Teller [In **Sacred Narratives.** Readings in the theory of Myths (Ed) ALAN DUNDES] LONDON: University of California Press.

2.43: SILVA WILLIE. R.De., 1985 **From Rta to Dharma;** MANGALORE Pragathi Prakashana.

2.44: STURROCK, 1894. **South Canara Mannuals;** MADRAS.

2.45: SUBRAHMANYA AYYAR, 1950. **The Poetry and the Philosophy of the Tamil Siddars;** MADRAS.

2.46: TZVETAN TODOROV, 1983. **Symbolism and Interpretation;** LONDON: Routledge and Keagan Paul.

2.47: WATTERS THOMAS, 1904. **On Yean Chawangs travels in India.** (Volume I and II) LONDON.

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸಕರಾಗಿರುವ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡನೆಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯರಾದವರು. ಮೆಕೆಂಜಿ ಕೈಫಿಯತ್ತು (1985) ಲಿಂಗರಾಜನ ಹುಕುಂ ನಾಮೆ (1985) ದಲಿತ ಜಗತ್ತು (1988) ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ (1990) ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಟನೆಗಳು. ಇದಲ್ಲದೆ ಐದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (1984) ಇವರ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಶೋಧನ ಗ್ರಂಥ. 'ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ' ಇವರ ಮೊದಲ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಟಣೆ.

ಬೆಲೆ: ರೂಪಾಯ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು